ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER 1972 N° 429

LES DUALITÉS COSMIQUES

Nous devons à l'amabilité de M. Ahmed Abdel Wahed Yehya, l'aîné des fils de René Guénon et nouveau mandataire des héritiers pour les éditions, qui nous en a transmis le manuscrit autographe, l'occasion de publier ce texte inédit du maître des études traditionnelles. Il s'agit d'un travail fait originairement — à savoir en 1921 *— pour* La Revue de Philosophie, *publication à laquelle Guénon avait déjà commencé alors à collaborer, mais qui fut refusé à cause des hostilités suscitées par le milieu néo-thomiste de l'époque : Mme Noële Maurice Denis Boulet a reconnu y avoir été personnellement pour quelque chose (voir son « Esotériste René Guénon » dans* La Pensée Catholique, *n°* 77, *p.* 39, *article qui s'est continué dans les nos* 78-79 *et* 80).

M. V.

Il arrive parfois, plus souvent même qu'on ne le croit communément, que les théories scientifiques les plus récentes rejoignent, par les conséquences qu'elles impliquent, certaines conceptions anciennes, généralement oubliées ou dédaignées pendant l'époque qui précéda immédiatement la nôtre, et qu'on s'obstine encore trop souvent à ignorer de parti pris. Ces rapprochements peuvent sembler étranges à certains esprits, et pourtant c'est là un fait, et un fait extrêmement important au point de vue de l'histoire des idées ; si l'on en tenait compte autant qu'on le devrait, on pourrait être amené à modifier bien des conclusions. Pour nous, il n'y a pas d'idées véritablement nouvelles (nous ne parlons que des idées, bien entendu, et non de leurs applications pratiques), mais ce qui donne l'illusion de la nouveauté et de l'originalité, c'est que les mêmes idées ont pu, suivant les époques, être présentées sous des formes ex-

trêmement diverses, pour s'adapter à des mentalités également différentes ; on pourrait dire que ce n'est pas ce qui est pensé qui varie, mais seulement la façon de le penser. C'est ainsi que, par exemple, la moderne « philosophie des sciences » finit par coïncider à certains égards avec l'ancienne « cosmologie », bien qu'elle ait un tout autre point de départ et qu'elle procède par une voie en quelque sorte inverse. Certes, il ne faudrait pas croire que, en partant des sciences, et surtout des sciences expérimentales, il soit possible d'atteindre le domaine de la métaphysique pure ; la distance est trop grande et la séparation est trop profonde ; mais on peut du moins pénétrer jusqu'à un certain point dans le domaine intermédiaire entre celui de la métaphysique et celui de la science au sens où l'entendent les modernes, domaine qui était dans l'antiquité et au moyen âge, comme il l'est encore pour les Orientaux, celui de ce que nous appellerons les « sciences traditionnelles ». Ces sciences étaient traditionnelles surtout en ce qu'elles avaient, directement ou indirectement, un fondement d'ordre métaphysique, en ce qu'elles n'étaient en somme qu'une application des principes métaphysiques à tel ou tel point de vue plus ou moins spécial, et ce cas était notamment celui des spéculations cosmologiques ; il n'en est aucunement de même pour les conclusions philosophiques tirées des sciences actuelles, mais la coïncidence, quand elle se produit, n'en est que plus remarquable. Le point de vue des anciens était essentiellement synthétique ; celui des modernes, au contraire, apparaît comme analytique, et, s'il est susceptible de donner partiellement les mêmes résultats, ce n'est que par une voie beaucoup plus longue et comme détournée ; les conclusions en acquièrent-elles du moins plus de rigueur et de sûreté ? On le croit d'ordinaire, en raison du prestige qu'exerce sur les esprits la science dite positive ; cependant, il nous semble que l'origine inductive des conceptions dont il s'agit leur communique un caractère qui ne peut être que celui de simples hypothèses, alors que, dans l'autre cas, elles participaient de la certitude qui est inhérente à la métaphysique vraie ; mais celle-ci est devenue tellement étrangère à l'intellectualité occi-

dentale moderne que, pour justifier cette assertion, il nous faudrait entrer dans de longs développements. Peu importe d'ailleurs ici, car notre intention n'est point de rechercher présentement la supériorité de l'un ou de l'autre des deux points de vue, mais seulement de signaler quelques-uns de ces rapprochements auxquels nous avons fait allusion en premier lieu, et cela a propos du récent livre de M. Emile Lasbax : *Le problème du mal* (1), qui contient des vues particulièrement intéressantes sous ce rapport.

Ce livre nous apparaît comme l'expression d'un très louable effort pour se dégager des cadres assez étroits de la philosophie classique, qu'on a grand tort de qualifier parfois de « traditionnelle », puisque, issue principalement de la « révolution cartésienne », elle s'est présenté dès son origine comme l'effet d'une rupture avec la tradition, on se rapproche donc de celle-ci, dans une certaine mesure, quand on s'éloigne de cette philosophie classique, et même dès qu'on se rend compte que la façon spéciale dont elle pose et traite les questions est loin d'être la seule possible. C'est là, précisément, ce que M. Lasbax nous paraît avoir compris, et peut-être ne le doit-il pas uniquement au souci de renouveler la philosophie en s'inspirant de la science, car il n'est pas de ceux qui méprisent le *passé d'autant plus qu'ils l'ignorent* davantage ; nous ne saurions le suivre jusque dans ses conclusions, trop mystiques à notre gré, mais nous n'en sommes que plus à l'aise pour indiquer, en toute impartialité, le grand intérêt de quelques-uns des aperçus que contient son ouvrage.

Nous nous permettrons pourtant une observation préliminaire : M. Lasbax, qui se croit et s'affirme dualiste, l'est-il véritablement ? Il est permis d'en douter, quand on le voit déclarer, par exemple, que « le dualisme est une forme d'existence postérieure à l'unité primitive de l'être homogène et immortel ; l'unité est à l'origine, et la dualité n'est que dérivée, puisqu'elle résulte de la scission de l'être créé sous l'influence d'une volonté négative » (p. 372). Une

1) 1 vol. in 8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* : F. Alcan, Paris, 1919.

doctrine pour laquelle la dualité n'est pas primitive ne saurait être qualifiée proprement de dualisme ; on n'est pas dualiste par cela seul qu'on admet une dualité, même si l'on se refuse à réduire l'un de ses termes à l'autre ; il est vrai que, dans ce dernier cas, on n'est pas moniste non plus, mais cela prouve simplement qu'il y a des conceptions auxquelles de semblables dénominations ne sont pas applicables : ce sont celles qui résolvent l'opposition apparente en l'intégrant dans un ordre supérieur. Il y a des doctrines de ce genre qu'on a l'habitude de dénaturer en les interprétant dans un sens dualiste, et c'est ce qui arrive notamment pour celle de Zoroastre, dont les Manichéens n'ont eu, semble-t-il, qu'une compréhension incomplète et grossière : Ahriman n'est pas « l'éternel ennemi » d'Ormuzd, et il ne suffit pas de dire qu'« il doit être un jour définitivement vaincu » (p. 11) ; en réalité d'après l'*Avesta*, il doit être réconcilié dans l'unité du Principe suprême, appelé *Akarana*, mot qui signifie à la fois « sans cause » et « sans action », ce qui en fait très exactement l'équivalent du « non-agir » de la métaphysique extrême-orientale, ainsi que du *Brahma* neutre et « non-qualifié » de la doctrine hindoue. D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : celui de Descartes en est le type, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

Comme nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans la discussion du dualisme, nous nous contenterons de dire ceci : on peut constater dans les choses, non pas seulement une dualité, mais bien des dualités multiples, et toute la question est en somme de situer exactement chacune de ces dualités dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère et hors duquel elle n'aurait plus aucun sens. Maintenant, toutes ces dualités, qui peuvent être en multiplicité indéfinies, ne sont-elles finalement que des spécifications ou des modes d'une dualité unique, plus fondamentale que toutes les autres, et qui revêtirait des

aspects divers suivant les domaines plus ou moins particuliers dans lesquels on l'envisage ? En tout cas, dans l'ordre métaphysique pur, il ne saurait plus y avoir aucune dualité, parce qu'on est au-delà de toute distinction contingente ; mais il peut y en avoir une dès qu'on se place au point de départ de l'existence, même considérée en dehors de toute modalité spéciale et dans l'extension la plus universelle dont elle soit susceptible.

M. Lasbax se représente la dualité, sous toutes ses formes, comme une lutte entre deux principes : c'est là une image qui, pour nous, ne correspond vraiment à la réalité que dans certains domaines, et qui, transportée au-delà de ses justes limites, risque fort de conduire à une conception tout antropomorphique ; on ne le voit que trop quand les deux tendances en présence sont définies, en dernier ressort, comme l'expression de deux volontés contraires. Ce pourrait être là un symbolisme utile, mais rien de plus, et encore à la condition de ne pas en être dupe ; malheureusement, au lieu d'assigner simplement au point de vue psychologique sa place dans l'ordre cosmique, on tend à interpréter celui-ci psychologiquement. Nous voyons bien la raison d'une semblable attitude : c'est que le problème est ici posé en termes de bien et de mal, ce qui est un point de vue tout humain ; il en était déjà ainsi pour Platon lorsque, au Xe livre des *Lois*, il envisageait deux « âmes du monde », l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est encore la même raison qui fait exagérer l'opposition entre les deux principes ou les deux tendances, au détriment de ce qu'on peut appeler leur complémentarisme : S'il s'agit de bien et de mal, on ne peut évidemment parler que de lutte et d'opposition ; et M. Lasbax va jusqu'à déclarer que, « à vrai dire, la complémentarité n'est qu'une illusion », et que « c'est sur l'opposition qu'il convient de mettre l'accent » (p. 369). Pourtant, si l'on se dégage des considérations morales, l'opposition n'existe que dans le domaine spécial de la dualité envisagée, et, du point de vue supérieur où elle est résolue et conciliée, ses deux termes ne peuvent plus se présenter que comme complémentaires ; c'est donc plutôt l'opposition qui

nous apparaît comme illusoire, ou du moins comme appartenant à un degré moins profond de la réalité. Là est une des grandes différences entre la position de M. Lasbax et celle des anciennes doctrines traditionnelles : c'est que celles-ci ne se préoccupaient point de fonder des « jugements de valeur » ; et, pour nous, de tels jugements n'ont de sens et de portée que pour l'être même qui les formule, parce qu'ils n'expriment que de simples appréciations purement subjectives ; nous nous tiendrons donc en dehors de ce point de vue de la « valeur », autant que nous le pourrons, dans les considérations qui vont suivre.



M. Lasbax, disions-nous plus haut, n'a point le mépris du passé : non seulement il invoque volontiers, à l'appui de ses vues, les antiques traditions cosmogoniques de l'Orient, mais encore il lui arrive d'admettre la légitimité de spéculations dont il est de mode de ne parler que pour les tourner en dérision. C'est ainsi que, faisant allusion à la solidarité qui unit toutes les parties de l'Univers et aux rapports de l'humanité avec les astres, il déclare nettement que l'influence de ceux-ci sur celle-là est « si réelle que certains sociologues n'ont pas craint de créer, tant pour les sociétés animales que pour les sociétés humaines, une théorie exclusivement cosmogonique des migrations aussi bien que des phénomènes sociaux les plus complexes, rejoignant au terme suprême de la positivité les conceptions astrologiques que Comte attribuait dédaigneusement à la période métaphysique de sa loi des trois états » (p. 348). Cela est tout à fait vrai, et c'est un exemple de ces rapprochements dont nous avons indiqué l'existence ; mais il y a un certain mérite et même un certain courage à dire des choses, alors que tant d'autres, qui doivent pourtant savoir ce qu'il en est, gardent à ce sujet un silence obstiné. D'ailleurs, ce qui est vrai pour l'astrologie l'est aussi pour bien d'autres choses, et notamment pour l'alchimie ; nous sommes même surpris que M. Lasbax n'ait jamais fait mention de cette dernière, car il se trouve précisément que ses concep-

tions nous ont souvent fait penser à quelques théories des hermétistes du moyen âge ; mais il ne cite dans cet ordre d'idées que Paracelse et Van Helmont, et encore sur des points très spéciaux, se référant exclusivement à la physiologie, et sans paraître se douter de leur rattachement à une doctrine beaucoup plus générale.

Il faut renoncer à la conception courante d'après laquelle l'astrologie et l'alchimie n'auraient été que des stades inférieurs et rudimentaires de l'astronomie et de la chimie ; ces spéculations avaient en réalité une tout autre portée, elles n'étaient pas du même ordre que les sciences modernes avec lesquelles elles semblent présenter quelques rapports plus ou moins superficiels, et elles étaient avant tout des théories cosmologiques. Seulement, il faut bien dire que, si ces théories sont totalement incomprises de ceux qui les dénoncent comme vaines et chimériques, elles ne le sont guère moins de ceux qui, de nos jours, ont prétendu au contraire les défendre et les reconstituer, mais qui ne voient dans l'astrologie rien de plus qu'un « art divinatoire », et qui ne sont même pas capables de faire la distinction, qu'on faisait fort bien autrefois, entre la « chymie vulgaire » et la « philosophie hermétique ». Il faut donc, quand on veut faire des recherches sérieuses sur ces sortes de choses, se méfier grandement des interprétations proposées par les modernes occultistes, qui, malgré toutes leurs prétentions, ne sont dépositaires d'aucune tradition, et qui s'efforcent de suppléer par la fantaisie au savoir réel qui leur fait défaut. Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on s'abstiendrait de mentionner à l'occasion les conceptions des hermétistes, au même titre que n'importe quelles autres conceptions anciennes ; et ce serait même d'autant plus regrettable qu'elles donnent lieu à des rapprochements particulièrement frappants.

Ainsi pour prendre un exemple, M. Lasbax rappelle que Berzelius « avait formulé cette hypothèse hardie que l'explication dernière de toute réaction devait se ramener, en fin de compte, à un dualisme électrochimique : l'opposition des acides et des bases » (p. 188). Il eût été intéressant d'ajouter que cette idée

n'appartenait pas en propre à Berzelius et que celui-ci n'avait fait que retrouver, peut-être à son insu, et en l'exprimant autrement, une ancienne théorie alchimique ; en effet, l'acide et la base représentent exactement, dans le domaine de la chimie ordinaire, ce que les alchimistes appelaient soufre et mercure, et qu'il ne faut pas confondre avec les corps qui portent communément ces mêmes noms. Ces deux principes, les mêmes alchimistes les désignaient encore, sous d'autres points de vue, comme le soleil et la lune, l'or et l'argent ; et leur langage symbolique en dépit de son apparente bizarrerie, était plus apte que tout autre à exprimer la correspondance des multiples dualités qu'ils envisageaient, et dont voici quelques-unes : « l'agent et le patient, le mâle et la femelle, la forme et la matière, le fixe et le volatil, le subtil et l'épais » (1). Bien entendu, il n'y a pas d'identité entre toutes ces dualités, mais seulement *correspondance et analogie*, et l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ; nous pensons notamment, à cet égard, aux innombrables exemples de correspondances qu'on pourrait relever dans les textes antiques de l'Inde, et surtout dans les *Upanishads* (2). Il y a là l'indice d'une façon de penser qui échappe presque entièrement aux modernes, du moins en Occident : façon de penser essentiellement synthétique, comme nous l'avons dit, mais nullement systématique, et qui ouvre des possibilités de conception tout à fait insoupçonnée de ceux qui n'y sont point habitués.

En ce qui concerne ces dernières remarques, nous pensons être d'accord avec M. Lasbax, qui se fait des premiers âges de l'humanité terrestre une tout autre conception que celles qu'on rencontre ordinairement lorsqu'il s'agit de l'« homme primitif »

1) Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.

2) Voir en particulier la *Chhândogya Upanishad*.

conception beaucoup plus juste à notre avis, bien que nous soyons obligés de faire quelques restrictions, d'abord parce qu'il est des passages qui nous ont rappelé d'un peu trop près certaines théories occultistes sur les anciennes races humaines, et ensuite en raison du rôle attribué à l'affectivité dans la pensée antique, préhistorique si l'on veut. Aussi loin que nous pouvons remonter sûrement, nous ne trouvons aucune trace de ce rôle prépondérant ; nous trouverions même plutôt tout le contraire ; mais M. Lasbax déprécie volontiers l'intelligence au profit du sentiment, et cela, semble-t-il, pour deux raisons : d'une part l'influence de la philosophie bergsonienne, et, d'autre part, la préoccupation constante de revenir finalement au point de vue moral, qui est essentiellement sentimental. Même à ce dernier point de vue, c'est pourtant aller un peu loin que de voir dans l'intelligence une sorte de manifestation du principe mauvais ; en tout cas, c'est se faire une idée beaucoup trop restreinte de l'intelligence que de la réduire à la seule raison, et c'est pourtant ce que font d'ordinaire les « anti-intellectualistes ».

Notons à ce propos que c'est dans l'ordre sentimental que les dualités psychologiques sont le plus apparentes, et que ce sont exclusivement les dualités de cet ordre que traduit à sa façon la dualité morale du bien et du mal. Il est singulier que M. Lasbax ne se soit pas aperçu que l'opposition de l'égoïsme et de la sympathie équivaut, non point à une opposition entre intelligence et sentiment, mais bien à une opposition entre deux modalités du sentiment ; cependant, il insiste à chaque instant sur cette idée que les deux termes opposés, pour pouvoir entrer en lutte, doivent appartenir à un même ordre d'existence, ou, comme il le dit, « à un même plan ». Nous n'aimons pas beaucoup ce dernier mot, parce que les occultistes en ont usé et abusé, et aussi parce que l'image qu'il évoque tend à faire concevoir comme une superposition le rapport des différents degrés de l'existence, alors qu'il y a plutôt une certaine interpénétration. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons guère, dans l'ordre intellectuel, qu'une seule dualité à envisager, celle du sujet connaissant et de l'objet

connu ; et encore cette dualité, qu'on ne peut représenter comme une lutte, ne correspond-elle pour nous qu'à une phase ou à un moment de la connaissance, loin de lui être absolument essentielle ; nous ne pouvons insister ici sur ce point, et nous nous bornerons à dire que cette dualité disparaît comme toutes les autres dans l'ordre métaphysique, qui est le domaine de la connaissance intellectuelle pure. Toujours est-il que M. Lasbax, quand il veut trouver le type de ce qu'il regarde comme la dualité suprême, a naturellement recours à l'ordre sentimental, identifiant la « volonté bonne » à l'Amour et la « volonté mauvaise » à la Haine ; ces expressions anthropomorphiques, ou plus exactement « antropopathiques », se comprennent surtout chez un théosophe mystique tel que Jacob Boehme, pour qui, précisément, « l'Amour et la Colère sont les deux mystères éternels » ; mais c'est un tort que de prendre à la lettre ce qui n'est en vérité qu'un symbolisme assez spécial, d'ailleurs moins intéressant que le symbolisme alchimique dont Bœhme fait aussi usage en maintes circonstances.

René GUÉNON.

(à suivre.)

REMARQUES SUR L'ÉNIGME DU KOAN

Toutes les personnes qui se sont occupées tant soit peu de Bouddhisme *Zen* savent que le *koan* est une formule intentionnellement absurde, destinée à provoquer chez celui qui la médite une sorte d'éclatement libérateur du mental, celui-ci étant alors envisagé sous le rapport de son durcissement et de son aveuglement. Dans trop de cas, le *koan* a été présenté d'une façon plutôt malencontreuse : on aime à faire valoir, non sans une pointe de triomphe contre le sens commun *en général ou la logique* paraît-il « occidentale » en particulier, que le *koan* est là pour conférer une nouvelle vision du monde et de la vie, ce qui en soi est totalement dépourvu d'intérêt, ou que le *Zen* fait corps avec la vie pratique la plus ordinaire, ce qui est sans rapport avec la question des valeurs spirituelles. Nous ne disons pas que ces assertions ou ces éloges ne correspondent pas à quelque réalité, nous soulignons simplement que ce ne sont pas des définitions, et que, si c'en étaient, elles ne seraient pas de nature à nous donner une haute idée de la spiritualité zéniste.

Il est de toute évidence insuffisant de déclarer que le *koan* a pour but de produire tel ou tel changement mental et qu'il y parvient par son absurdité même; car cette opinion ne nous explique, ni pourquoi un *koan* diffère d'un autre *koan,* ni pourquoi on s'est donné la peine de constituer un recueil des *koan,* ouvrage traditionnel qui tire toute son autorité canonique du fait que les *koan* ont été donnés par les plus grands maîtres. S'il suffisait, pour provoquer en fin de compte l'illumination, qu'un *koan* soit absurde, on pourrait se borner à dire que deux et deux font cinq, et on n'aurait besoin de recourir, ni à un *koan* traditionnel, ni à tel *koan* plutôt qu'à tel autre.

Le fait que le *koan* ne renferme pas intentionnellement un aperçu de doctrine métaphysique et qu'il

est impossible d'en expliquer verbalement le sens, ne peut signifier qu'il n'a aucun sens du tout; on ne fait pas méditer pendant des siècles les gens sur des absurdités pures et simples, et le caractère traditionnel du *koan*, aussi bien que son résultat illuminatif, prouve que cette formule n'est pas n'importe quoi. Mais si le *koan* n'a pas de contenu doctrinal intentionnel, quel contenu peut-il avoir? Le caractère spécifique du *Zen* d'une part et les réponses des maîtres d'autre part indiquent ce sens : le *koan* exprime l'expérience spirituelle de tel maître, sous une forme symbolique — et volontairement paradoxale — dont la signification n'est vérifiable qu'au moyen de la même expérience. Au moment de ce déchirement qu'est le *satori*, l'illumination (1), le *koan* est subitement « compris », ses données sont identifiées; et si un *koan* diffère de l'autre, ce n'est pas parce que le résultat du *satori* est multiple, c'est parce que ses aspects le sont. Sans doute, le *koan* a forcément un sens métaphysique s'il a un sens quelconque, ou puisqu'il a un sens; mais sa raison suffisante est précisément de se référer à l'aspect inexprimable de l'expérience d'Eveil. On pourrait objecter que dans ce cas le *koan* n'a pas droit à l'existence, c'est-à-dire qu'il n'a pas de place dans le langage puisque celui-ci exige l'intelligibilité; l'objection est en soi pertinente, mais il faut laisser à l'exception ses droits, étant donné que le paradoxe peut avoir une fonction de catalyseur dans l'économie de *Mâyâ*.



Ces considérations nous amènent à ajouter quelques remarques sur les intentions et les moyens du Zénisme en général. Ce que le *Zen* veut, c'est la récupération

(1) Le *satori* n'est pas l'illumination absolue ; c'est déjà une *bodhi*, mais ce n'est pas encore la *Samyaksambodhi* du Bouddha. Si l'état profane est séparé de l'Eveil comme le cercle est séparé du centre, le *satori* sera la réalisation subite du rayon qui, sans s'identifier au centre, en est comme un prolongement ; par rapport à l'état profane, on peut dire que le *satori* « est » l'Illumination en soi ; la distinction entre les degrés de l'Eveil n'a de sens que sur le plan spirituel, non par rapport au monde.

surnaturelle de la perception des choses *sub specie Aeternitatis* ou dans l'« Eternel Présent »; sans pouvoir ni devoir sortir de la relativité, l'esprit se trouve désormais enraciné dans l'Absolu, existentiellement et intellectuellement à la fois. Mais le *Zen* comporte également une autre dimension, complémentaire de la première : c'est l'aspect « simplicité » ou « équilibre », le retour à la nature primordiale. Le complément de la foudre et de l'éclatement, ou du *satori*, est la paix dans la nature des choses, telle qu'elle se révèle dans le calme de l'étang reflétant la lune, ou dans la grâce pour ainsi dire contemplative du nénuphar, ou encore dans l'élégance calme et précise de la cérémonie du thé. La sobriété naturiste et quelque peu iconoclaste du Zénisme n'est pas un vain luxe : qui veut ramener l'esprit à l'« intuition d'Eternité » pour laquelle il est fait et qu'il a perdu par sa déchéance, — sa curiosité dispersante et sa passion compressive, — doit également ramener l'âme et le corps à leur simplicité primordiale en les débarrassant des superstructures factices de la civilisation (1). L'un ne va pas sans l'autre : il n'y a pas de contenu sans contenant adéquat; la perfection de l'éclair appelle celle du lotus. Dans cette seconde dimension, le *Zen* a pu profiter du terrain préparé par le *Shintô*, de même qu'il a été servi, dans sa première dimension, par la présence du Taoïsme. Ce qui ne doit pas nous faire perdre de vue que tout était donné dès l'origine : par le geste du Bouddha, par son sourire, par la fleur qu'il tenait dans la main.



Quand on part de l'idée sommaire — et uniquement pointée sur une certaine efficacité — que le monde est impermanent et rien d'autre, qu'il est composé de « catégories » ou d'« atomes » changeants et imper-

(1) La position de la méditation zéniste, le *zazen*, est révélatrice à cet égard : droiture et immobilité ; équilibre entre l'effort et le naturel. Le *Zen* a développé une « culture du geste » qui s'étend à divers métiers, y compris celui des armes, et aussi à toutes sortes d'activités décoratives et plus ou moins féminines, et qui est l'antipode du débraillé sincériste et faussement « naturel » de notre temps.

manents et que seul le *Nirvâna* possède la permanence, on oublie étrangement — à moins de trouver superflu d'y penser — qu'il serait impossible d'échapper à l'impermanence, ou même simplement de concevoir l'idée d'impermanence et de délivrance, s'il n'y avait pas un élément de permanence dans l'impermanent, ou d'absoluité dans le relatif. Inversement et *a priori*, il faut qu'il y ait un élément de relativité dans l'absolu, sans quoi le relatif ne serait pas, ni à plus forte raison la notion de relativité et la sortie hors du relatif; c'est ce que montre à sa façon le symbole du *yin-yang*, que nous avons maintes fois mentionné en d'autres occasions.

Or cet élément d'absoluité ou de permanence, au sein même du contingent ou de l'impermanent, est précisément notre propre essence, qui est « nature du Bouddha »; retrouver notre propre nature foncière, c'est réaliser la Permanence et échapper à la « roue des choses ». C'est en se fondant sur cette idée d'immanence que le *Zen* entend se détacher, non de la tradition bien entendu, car il est bouddhiste, mais des concepts en tant que tels : sa base est le fait que tout ce qu'offre la Révélation se trouve principiellement en nous-mêmes. Le *Zen* enseigne à ses disciples, moyennant des signes et des attitudes, de percevoir et de devenir tout ce qui fait la raison d'être des mots, des idées, de la tradition.

Nous ne sommes pas aristotélicien, mais il va de soi que nous préférons mille fois Aristote à un *Zen* falsifié et coupé de ses racines, et privé ainsi de sa raison d'être et de son efficacité; si nous y insistons ici, c'est parce qu'en zénisme moderniste on perd volontiers de vue que le *Zen* est « ni avec ni sans formes » et qu'il comporte notamment, à côté de l'introspection rigoureuse et de ce que nous pourrions appeler le culte de la vacuité, une attitude de dévotion, d'humilité et de gratitude, du moins *a priori* (1), laquelle lui est commune avec toute spiritualité

(1) Cette réserve signifie que les vertus dévotionnelles sont censées se résorber en fin de compte dans une extinction intérieure qui les dépasse sans toutefois leurs être opposées ; à un autre point de vue, on peut dire également qu'en *Zen* les attitudes divergentes se côtoient, chaque chose étant mise à sa place.

digne de ce nom (1). En tout état de cause, une méthode spirituelle n'est pas une chose librement disponible : dans la mesure même où elle est subtile ou ésotérique, elle se mue en poison quand elle n'est pas pratiquée dans le cadre des règles canoniques, donc « au nom de Dieu » comme on dirait en Occident; dans le cas du *Zen*, ce cadre est avant tout le ternaire « Boudda-Loi-Communauté » (*Buddha-Dharma-Sangha*). Le *Zen* est fonction de tout ce qu'implique ce ternaire, ou il n'est pas (2).

Frithjof SCHUON.

---

(1) Les moines zénistes récitent chaque matin de soutras — ce qui prouve qu'ils sont loin de mépriser les textes — puis la prière de Ta-Hui qui contient une série de demandes spirituelles et matérielles et qui s'adresse à « tous les Bouddhas et Bodhisattwa-Mahâsattwas du passé, du présent et du futur dans les dix quartiers (de l'Univers), et à Mahâprajnâpâramitâ », la *Shakti* de l'*Adi Buddha* — Vajradhara — auquel elle est parfois identifiée. A noter également que chaque repas s'accompagne de prières et que le bâtiment principal contient une image de Shâkya-Muni.

(2) Aussi n'y a-t-il aucun rapport entre le *Zen* et les théories d'un Jung ou d'un Krishnamurti, ou un autre psychologisme quelconque.

QUELQUES SYMBOLES ASIATIQUES DE LA SAGESSE

Nous avions, en rendant compte ici même de l'ouvrage de M. Jacques Bonnet consacré aux *Symboles traditionnels de la Sagesse* (1), exprimé l'intention de lui apporter quelques prolongements en direction de l'Asie orientale. C'est ce que nous attacherons à faire en ces pages, sous une forme nécessairemennt plus abrégée, moins complète que celle du livre, mais en en respectant la structure, en évitant de déborder — sauf incidemment — son cadre. L'inconvénient de tels prolongements est évident : nous aventurant hors du domaine des civilisations indo-européennes, la belle homogénéité d'expression qui les caractérise risque de se trouver rompue. Mais l'universalité du langage symbolique — et n'est-ce pas l'occasion de la démontrer ? — a le plus souvent raison de telles barrières. Encore la rupture formelle peut-elle, ici ou là, être évitée grâce à l'intermédiaire de la Tradition bouddhique, qui transplante et transpose plus à l'Est le langage de l'Inde.

Symboles de la Sagesse, dit M. Bonnet, c'est-à-dire expressions tangibles de la manifestation de l'Esprit, de la Puissance divine. Les différences de perspective rendent difficilement réductibles à de telles notions, les expressions symboliques de traditions qui ne personnifient qu'exceptionnellement ou secondairement les réalités métaphysiques. Si les correspondances s'établissent néanmoins — et nous espérons montrer qu'il en est bien ainsi — c'est que nous sommes en présence d'une Réalité absolue, universellement perçue, même si elle l'est selon des modalités différentes.

(1) Ed. Horvath, Roanne, 1971 Cf E.T. n° Nov.-Déc. 1971.

Le souffle, l'eau, le feu.

1. L'homologation du souffle à l'Esprit est commune aux anciennes langues européennes et aux langues sémites. On rappellera en outre que *Hamsa,* le cygne, l'oie sauvage qui couve l'œuf cosmique du *Veda* est aussi un *souffle.* On pourrait, d'autre part, évoquer ici la notion upanishadique du *sutrâtma* : les mondes et les êtres sont reliés entre eux par un *fil* (*sûtra*) qui est à la fois *Atmâ* (le Soi) et *prâna* (le souffle). « Connais-tu le fil par lequel sont reliés et ce monde et l'autre monde, et tous les êtres ?... Par le souffle tous les êtres sont unis, dans le souffle tous les êtres convergent. » (*Brihadâranpaka Upanishad*).

L'espace physique originel, selon la cosmologie taoïste ancienne, se constitue par la coagulation progressive de neuf souffles (*kieou-k'i*) : « Les Neuf Souffles mystérieusement se coagulèrent et achevèrent le plan des Neuf Cieux. » (*T'ai-chang san-t'ien tcheng-fa king,* tr. Maspéro) ; encore paraissent-ils bien être la manifestation d'un unique Souffle originel, *che-k'i,* ou *yuan-k'i.*

Il est de tradition constante que le *souffle,* ou le *vent, Vâyu,* emplisse l'espace intermédiaire. C'est également le cas en Chine, où tout l'espace entre Ciel et Terre, comparé à un *soufflet,* est empli par le *souffle* producteur, *k'i.* « Dans l'espace entre Ciel et Terre, le souffle harmonieux circule librement, et les dix mille êtres se produisent. » (Ho-chang kong). « Les dix mille êtres sont portés par le *yin,* embrassés par le *yang* ; subtil, un souffle en réalise l'harmonie. » (*Tao-te king,* 42). « Dans l'immensité de l'espace, il existe un souffle, *k'i,* essentiel, primordial, qui donne naissance à tous les êtres et s'incorpore à eux. » (*Houang-ti nei-king*). « le souffle, *k'i,* harmonieux et subtil a formé les hommes. » (Lie-tseu, ch 1). L'homme est dit baigner dans le *k'i* « comme le poisson dans l'eau » (Tong Tchong-chou). « L'homme meurt lorsqu'il est privé de *k'i* comme meurt le poisson privé d'eau. » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*).

Souffle créateur, le *k'i* est en effet aussi, par participation, le souffle vital, analogue en ceci au *prâna* hindou. Aussi rencontre-t-on en Chine, aussi bien que

dans le Bouddhisme tantrique, des méthodes de « contrôle du souffle » équivalant à *prânayâma*. Il est évident que la « circulation interne » du *prâna* ou du *k'i* s'applique, non pas à la « respiration grossière », mais à une « respiration subtile » dont la première n'est que l'image. « Le souffle vient du cœur. » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*). La respiration rythmée, en tant qu'« ouverture et fermeture des portes célestes » (*Tao-te king*, 10), *yin* et *yang*, est le signe de l'alternance cosmique, l'homologue du Souffle créateur originel. En mode « tantrique », le *k'i* (souffle, mais aussi « esprit » et « lumière »), s'unit intérieurement au *tsing* (essence, mais aussi « force ») pour procréer l'Embryon d'Immortalité : « *Tsing* et *k'i* s'unissent et donnent naissance à l'Embryon mystérieux. » (*T'ai-si king*). La conséquence en est, dit-on dans le même ouvrage, l'ascension vers le Ciel « sur un char de nuages ».

On observera incidemment que la monture de Vâyu, le vent, est un *cheval*, symbole tout à la fois de force et de rapidité. Granet a suggéré que les huit chevaux du semi-légendaire roi Mou des Tcheou pourraient correspondre aux huit vents. *K'ien*, le principe actif, productif, agit, dit le *Chouo-koua*, « dans le cheval ». Il faut se souvenir que le cheval est en sanscrit *ashva*, le « pénétrant », et que les *Ashvin* à tête de cheval, divinités solaires et détentrices du breuvage de vie, sont fils d'un cheval et d'une jument qui incarnent respectivement le *Dharma* et la Connaissance. La « pénétration » dont il s'agit est celle de la lumière : associé au soleil, le cheval l'est aussi au *feu*. Dans d'innombrables légendes chinoises — où il se distingue souvent mal du dragon — il est l'instrument d'une quête de la Sagesse ou de l'Immortalité. Monture du Bouddha lors du « Grand Départ », il est parfois le symbole iconographique de son propre cavalier.

Avec plus de constance toutefois, c'est la *gazelle*, animal véloce, qu'on associe à *Vâyu*, ainsi qu'à la *yoginî* Vayuvegâ, « Rapide comme le vent ». Dans le tantrisme également, la gazelle correspond à l'élément air, qui est celui du « centre du cœur » (*anâhata-chakra*). Dans l'iconographie bouddhique, les gazelles

évoquent le premier sermon de Bouddha, prononcé dans le Parc aux Gazelles de Sarnath ; figurées au pied de son trône, ou de part et d'autre de la Roue de la Loi, elles évoquent la « mise en branle » de cette Roue, la révélation du *Dharma*, éternelle Loi de la libération. Et si le *Dharma* s'identifie au Bouddha (« Celui qui voit le *dhamma* me voit » *Samyutta-Nikâya*, III, 120), il ne s'identifie pas moins clairement à l'*Atmâ* : « C'est le *dhamma*, vous dis-je, qui conduit votre char ! » (*Samyutta-Nikâya*, I, 33).

2. L'influence céleste se manifeste, outre le souffle, par les *eaux supérieures* ; l'eau est d'ailleurs, en certaines allégories tantriques, une figure de *prâna*. La forme la plus évidente de l'action céleste figurée par l'eau, c'est la *pluie*, ou la *rosée*. La pluie est une émanation directe, enseigne le *Yi-king*, de *K'ien*, le principe actif, céleste. Le caractère *ling* qui, dans le *Tao-te king* (ch. 39) désigne l'influx du Ciel, se compose du caractère *wou*, expression de l'incantation rituelle (peut-être dansée), et de trois bouches ouvertes recueillant la pluie qui tombe des nuées. Selon le patriarche du Zen Houei-nêng, « la Sagesse suprême immanente à la nature propre de chacun, peut être comparée à la pluie... »

La *rosée* lunaire chinoise éclaircit la vue et nourrit les Immortels. La chute de la « rosée douce » (*Tao-te king*, 32) est le signe de l'union harmonieuse du Ciel et de la Terre. « (Aux temps anciens) le Ciel dispensait une rosée bienfaisante. » (*Li-ki*, ch. 7). « La rosée douce a le goût du miel et ne s'épand que sur le royaume en paix. » (Kouan-tseu). Elle naît spontanément de l'accord parfait joué sur les quatre cordes d'un luth.

Si l'on suit l'étymologie donnée par le *Râmâyana*, l'*apsara* (*ap*, eau + *rasa*, essence), cette gracieuse figure mythologique popularisée par les bas-reliefs d'Angkor, est un symbole des *eaux supérieures*. Leur fréquence dans les cortèges de l'iconographie bouddhique leur confère d'ailleurs un caractère *angélique* (l'exemple le plus typique est celui des fresques du *Hôryûji* de Nara). L'*apsara* s'oppose, au Cambodge, à la *nagî*, divinité des eaux inférieures.

Pourtant, très exceptionnellement, le *nâga,* associé à Indra, est au Banteai Srei d'Angkor, un symbole des eaux supérieures. L'arc d'Indra, c'est, au Cambodge, *l'arc-en-ciel :* Indra dispense la pluie et la foudre, signes et moyens de l'activité céleste : l' « arc à *makara* » de l'iconographie n'est pas différent de l'arc-en-ciel. Le *makara* est parfois aussi la monture de Gangâ, le *fleuve* d'en-haut, qui s'écoule de la chevelure de Shiva. Le très riche symbolisme bouddhique de la « traversée du fleuve » nous éloignerait quelque peu de notre sujet, mais le sens de l'« autre rive » n'en est pas moins le même que celui de l'*eau courante,* si l'on en croit le patriarche Houei-nêng : « Le non-attachement est un état par-delà l'existence et la non-existence, pareil à l'eau courante sans écume ; on l'appelle : la « rive opposée » (*pâramitâ*). »

Il n'est pas jusqu'à la *mer* qui, symbole habituel de l'indistinction primordiale, ne devienne dans le Bouddhisme « étincelante » pour figurer l'Essence divine. « Le courant du fleuve Gange flotte jusqu'à la mer, glisse dans la mer, gravite vers la mer. » (*Samyutta-Nikâta,* IV, 179). « Les cours d'eau qui, dans le monde entier, se déversent dans le Grand Océan, les pluies qui y tombent du ciel, n'affectent en rien la vacuité ni la plénitude du Grand Océan. » (*Vinaya-pitaka,* II, 237). Ce qu'on peut rapproher du texte de Tchouang-tseu (ch. 12) : « Toutes les eaux confluent à la mer sans la remplir. Toutes les eaux en sortent sans la vider. » Notions qui, d'ailleurs, ne sont nullement particulières à l'Asie orientale. En mode tantrique, l'océan est *Paramâtma,* l'Esprit universel en quoi se fond la goutte d'eau de *jîva* ou *jivâtma.* Dans le *Mahâyâna,* l'Océan est le *Dharma-kâya,* le « corps d'Illumination » du Bouddha, qui se confond avec la *Bodhi,* l'Intelligence primordiale, la Sagesse essentielle. Le calme de sa surface signifie tout à la fois la vacuité (*shunyâta*) et l'Illumination. « Le *Dharma-kâya* est symbolisé... par un océan infini, calme, sans une vague, duquel s'élèvent brumes, nuages et arc-en-ciel symbolisant le *Sambogha-kâya* ; ces nuages illuminés de la gloire de l'arc-en-ciel, se condensent et retombent en pluie, symbolisant le *Nirmâna-kâya* ». (Evans-Wentz, introduction au *Bardo Thödol*). Dans

la légende même de la vie de Shâkyamuni, l'eau et le feu s'associent pour concourir à sa symbolique apothéose : « Il atteignit la région de la lumière, et n'y fut pas plus tôt, que des lueurs multicolores s'échappèrent de sa personne ; de la partie supérieure du corps jaillirent des flammes, et de la partie inférieure ruissela une pluie d'eau froide. » (*Divyâvadâna*).

3. Au *feu* sacrificiel de l'Hindouisme, le Bouddha substitue le feu intérieur, qui est à la fois connaissance pénétrante, illumination et destruction de l' « enveloppe » : « J'attise une flamme en moi... mon cœur est l'âtre, la flamme est le soi dompté. » (*Samyutta-nikâya,* I, 169). La technique tantrique tibétaine du « feu intérieur » le fait également correspondre au cœur. Et le «creuset intérieur » de l'alchimie symbolique chinoise correspond à peu près au *manipura-chakra,* que le *Yoga* place sous le signe du *feu.* Cette même terminologie alchimique identifie le souffle *k'i,* au trigramme *li* qui est soleil et feu, et le nomme « feu de l'esprit ». Le flamboiement du corps du Bouddha comme signe de l'atteinte de la suprême Sagesse a été noté plus haut. Il est confirmé par *Dîgha-Nikâya,* III, 27 : « Quand j'eus enseigné, réveillé, incité et réconforté l'assemblée en lui parlant du *dhamma,* j'entrai dans l'état du feu... Je produisis un flamme qui brûlait et fumait à la hauteur de sept palmiers... » Aussi le Bouddha est-il parfois représenté par un pilier de feu, et son nimbe est-il entouré, en d'autres images, « de flammes qui symbolisent l'irradiation de la lumière émanant de sa personne, de la sagesse illuminant le monde. » (D. Seckel).

La flamme de la connaissance et de l'Illumination est le plus souvent figurée par la *lampe* et, au Japon, par la *lanterne* de pierre. « La lampe, dit Houei-nêng, est le support de la lumière et la lumière est la manifestation de la lampe. » Cette identité, ajoute-t-il, est semblable à celle de la concentration et de la Sagesse. Et encore : « Tout comme la lampe peut disperser des ténèbres millénaires, de même une étincelle de Sagesse peut supprimer l'ignorance qui dure depuis des âges. » La « transmission de la flamme de la lampe », importante formule de l'enseignement du Zen, est celle du *Dharma,* c'est-à-dire finalement

de la Sagesse essentielle. « Prenez le Soi pour lampe, le Soi pour refuge, et pas d'autre ; prenez le *dhamma* pour lampe, le *dhamma* pour refuge, et pas d'autres...» répètent inlassablement les textes canoniques (*Dîgha-Nikâya*, II, 101).

Il ne serait certes pas inutile d'évoquer, en complément, le symbolisme du *soleil,* et nous retrouverions, ici encore, un langage universellement intelligible. Non pas, disent les écritures bouddhiques, « le soleil que tous peuvent voir, mais le Soleil que peu connaissent par l'esprit », et qui est « le Soi de tous les êtres ».

Pierre GRISON.

(*à suivre.*)

LE RETENTISSEMENT DE LA CLOCHE

A Al-Harith al-Hichâm qui lui demandait comment lui venait la révélation du Coran (*wahy*), le Prophète fit, selon un *hadîth*, la réponse suivante : « Tantôt elle me vient comme le retentissement de la cloche, *salsalat al-jaras*, et c'est pour moi la plus pénible, tantôt l'Ange (Gabriel) prend la forme humaine pour me parler et je retiens ce qu'il dit » (1).

***

Rapportant ce *hadîth* célèbre, Al-Bûnî (*Shams al ma'ârif al-kubrâ'* I p. 43, lignes 4 à 9) fait un rapprochement entre la cloche de la révélation coranique (2) et l'idéogramme de la lettre Mîm. « Le secret du Mîm, écrit-il, connote le secret du retentissement de la cloche ». Pour étayer cette assertion Al-Bûnî argue notamment de la rotondité, *tadwîr*, de Mîm. Etant la seule partie

(1) On notera que Mohammed présente expressément la révélation du Coran en rapport avec la modalité sonore tout comme le fait la tradition hindoue pour le Véda qu'elle considère comme une « audition », *shruti*. Une haute autorité hindoue, S.S. le Jagadguru de Kanchi a pu écrire des Véda qu'il « n'a jamais été prévu qu'ils devaient être mis par écrit et lus. Ils doivent être entendus de la bouche d'un maître et répétés après lui. L'ancien tamil classique les nomme « un livre non écrit »... Ils sont ce qui est entendu, d'où le nom de *shruti* » (*The Call of Jagadguru*. Madras 1958, p. 104). Bien que le Coran ait été conservé par écrit du vivant même du Prophète, ces lignes peuvent lui être appliquées comme suggestives de la qualité de *shruti* (entendue alors comme désignant l'écrit d'inspiration directe, par opposition à la *smriti*, formulation plus élaborée et explicite) qu'il comporte essentiellement en tant que Livre sacré.

(2) On ne peut parler de cloche « islamique » car l'Islâm ignore la cloche qui, selon un *hadîth*, fait fuir les Anges, non plus que de cloche « mohammedienne » car elle est un attribut de l'Ange Gabriel (*Jibrâ'il*), le Seigneur de la Révélation et du Message.

arrondie de l'idéogramme, la « tête » de Mîm est la seule à pouvoir s'identifier à la cloche ; quant à la « queue », elle est susceptible d'une double interprétation suivant qu'on la considère en mode passif ou actif.

En mode passif, la queue de Mîm est la corde pendante qui relie la cloche (céleste, tant par la nature des influences qu'elle véhicule que par sa position élevée), à la main (terrestre) qui la fait sonner. Ce mode est celui de la cloche chrétienne (3) caractérisée par un dynamisme ascensionnel : à l'impulsion de la main vers la terre répondant l'attraction de la cloche vers le Ciel. Or, l'attraction doit l'emporter sur l'impulsion en vertu de l'incommensurable inégalité des influences en jeu. La cloche sonne pour chaque homme. Celui qui l'entend, elle l'élève et l'enlève de ce monde-ci pour une « union » à Dieu qui est l'aboutissement de la prière (4).

En mode actif, la queue de Mîm est la vibration sonore descendant de la cloche du Verbe en direction de l'être missionné, réceptacle humain providentiellement disposé pour contenir le dépôt sacré du Livre. Cette vibration de Dieu dans son Envoyé est comme un courant subtil qui, à chaque connexion de la Source divine et du réceptacle humain, produit le choc sonore du Message. Ce mode est celui de la cloche coranique. A chaque « précipitation » Mohammed fut pénétré de la Parole du Coran ; il l'éprouva comme un transvasement d'influence spirituelle de la voûte con-

***

(3) La cloche de la révélation coranique, par contre, n'a pas de corde. Dans l'économie de la « descente » du Coran, le Prophète n'eut qu'un rôle passif conforme à sa nature virginale et réceptrice.

(4) A cette définition de la prière comme « union », l'arabe prête l'autorité de l'herméneutique puisque, sous la quasi identité des termes : *salâ* (racine Sâd-Lâm-Wâw) « prière » et *sila* racine Wâw-Sâd-Lâm) « union », se confrontent en réalité deux racines différentes. Si la prière est « union » (cf. Cheikh Al-'Alawî, *Kitâb al-Minah al-quddûsiyyah*, p. 107), la phase complémentaire de « séparation » est, pour le musulman, l'ablution rituelle qui précède la prière et constitue la coupure avec le monde profane.

cave de la cloche céleste à la coupe convexe de son oreille (5).

Cette descente céleste à partir de la cloche n'est pas exclusive à l'Islâm, on la rencontre maintes fois exprimée dans la littérature chrétienne. Ainsi, pour Durand de Mende (*Rational des divins offices*), « le battant qui frappe au dedans et des deux côtés (de la cloche) pour produire les sons, figure la langue savante du docteur qui fait résonner à la fois les deux Testaments ». Pour l'auteur anonyme de l'*Essai sur le symbolisme de la cloche* « la corde, en descendant du bois de la cloche jusque dans la main (de celui qui sonne)... exprime à sa manière que la doctrine des Saintes Ecritures, qui prend sa source au mystère de la croix, doit fidèlement se traduire dans les œuvres du prêtre ». Ces citations sont cependant loin d'avoir la force visionnaire du passage ci-après tiré du traité copte-arabe sur les *Mystères des lettres grecques* où l'auteur établit un véritable schéma avatârique sur l'idéogramme de la lettre Rô : «... le cercle placé à la partie supérieure de cette lettre symbolise le ciel... la ligne qui s'en détache vers le bas... marque la descente du ciel de Dieu le Verbe, à l'instar du rayon lumineux éclairant le monde.... Par ce rayon de la descente du Verbe le monde entier a été éclairé d'une lumière spirituelle » (pp : 88-91 et 96-97) (6).

---

(5) S'agissant d'un fait d'ordre sonore, la réception de la Parole révélée est une audition et l'oreille ainsi sollicitée par le Ciel est celle de Mohammed. C'est la lettre Wâw qui symbolise l'oreille dont elle reproduit le contour extérieur ainsi que l'enroulement interne.

(6) *Les mystères des lettres grecques*. trad. par Hebbelynck. Louvain-Paris 1902. Cette « explication » de la lettre Rô, d'un graphisme presque identique au Mîm arabe, complète, *mutatis mutandis*, les lignes succinctes d'Al-Bûnî. Elle est également à rapprocher de celles proposées par les Kabbalistes pour la lettre hébraïque Mem. Par exemple, « le fait que la lettre Mem soit ouverte vers le bas indique que l'influence descend jusque dans l'Abîme pour dompter celui-ci et empêcher que ses eaux ne remontent et ne submergent la terre » (Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*. Sulzbach, 1677-1684, I. 503). Cette explication paraît fondée sur une propriété de la lettre Mem que le Sefer Yesira mentionne en disant que Mem « semble se coucher vers le bas ». Le commentaire de Sa'adyâ ajoute que « la forme du Mem est comme la forme de l'eau qui descend vers le bas ». (Commentaire de Sa'âdyâ sur S.Y. trad. Mayer Lambert. Paris 1891).

Comparativement parlant, le symbolisme chrétien de la cloche est axé sur le dynamisme ascendant de l'homme pour qui la corde est l'instrument d'élévation vers Dieu. L'action est du côté de l'homme accomplissant sa « sortie » de la sphère du « devenir ». Le symbolisme islamique — dépouillé jusqu'à l'abstraction — est axé sur le dynamisme descendant de Dieu « quintessencié » dans une fulguration. Durant celle-ci la commotion du « Messager » (Mohammed) a voilé la communication du « Message ». L'action est du côté de Dieu transfusant le contenu sonore du Message.

⁂

On pourrait encore schématiser les deux « rythmes » spirituels comme suit :

Pour le chrétien l'appel à la prière, au moyen de la cloche, se fait du bas du clocher. Le fidèle est attiré vers le haut pour se rapprocher du ciel dont l'image sonore lui est transmise par la cloche, écho inarticulé de la parole évangélique de Jésus. La cloche, en haut du clocher, « matérialise » le Christ.

Pour le musulman l'appel à la prière, par le muezzin, se fait du haut du minaret. Prérogative du Prophète, l'audition de la cloche ne saurait être universalisée à la masse des croyants. La voix du muezzin lui est substituée. La descente de cette voix, moulée dans la matière coranique, reproduit quotidiennement en chaque croyant une sorte de racourci symbolique de la révélation mohammedienne. Le muezzin « matérialise » le Livre. Clocher et minaret se définissent comme les projections concrètes des Révélations christique et mohammédienne ; situées toutes deux dans la verticale elles se développent respectivement en hauteur — d'où le clocher — et en profondeur, comme un puits mais creusé depuis le ciel — d'où le minaret (7).

⁂

(7) Le symbolisme de la cloche chrétienne peut être valablement mis en parallèle avec celui de la cloche bouddhique : « Le son des cloches chrétiennes attire l'homme vers le haut et l'enlève du monde mais le son lourd et profond de la cloche bouddhique nous laisse immobile, elle nous fait descendre en nous-mêmes, en notre centre suprapersonnel. Il y a là une confrontation instructive entre deux « rythmes spirituels », laquelle n'a toutefois rien d'irréductible : d'un côté l'« éléva-

Corde et vibration convergent dans l'organe de la parole (8), la langue, qui, à l'instar de Mîm dont la queue semble être une partie déroulée de la tête, sort de la bouche de l'Onomaturge pour figurer la Parole sacrée. Corde et vibration correspondent aux deux états de la langue, tour à tour passive et active, muette et parlante, et cette ambivalence va de pair avec celle de la parole, tour à tour créatrice et destructrice.

Le symbole de ce double pouvoir du Verbe est généralement une arme à double tranchant. La description par excellence de ce pouvoir sous forme d'une épée (9)

---

tion dynamique », la sublimation du « devenir » et de l'autre la « profondeur statique », l'essence de l' « être ». (F. Schuon, *Images de l'esprit* Paris 1961, p. 101).

(8) Dans un contexte voisin on lit dans l'*Aitareya Aranyaka* (II.I.6) que « la parole est la corde et les noms les nœuds par lesquels tous les êtres sont liés ». Le nœud combine l'image de la corde et de l'idéogramme. Les lettres sont, sous leur forme graphique, présentées parfois comme les vestiges d'une série de signes noués auxquels elles se seraient anciennement substituées. L'écriture actuelle serait la reproduction d'un système de symboles en forme de nœuds disparu depuis longtemps. S. Gandz, *The knot in Hebrew literature or from the knot to the alphabet*, art. in Isis Mai 1930, a pu écrire : « It is worthy to note that the letters are called in Hebrew *oth* « a sign, symbol » and that the same word is used of the knot symbols of the phylacteries ». Cf. Deut. VI.8 : *Et tu les attacheras* (les paroles du *shema'*) *comme signe* (*oth*) *sur ta main et elles serviront de phylactères entre tes yeux*... C'est ainsi que dans un MS. de commentaires kabbalistiques sur la liturgie dépendant de l'école de Gérone, les nœuds des phylactères de la tête et du bras sont interprétés d'après leur facture : il est dit que celui de la tête est fait comme la lettre Daleth et celui du bras comme la lettre Yod. Bien entendu la spéculation ne s'arrête pas là et utilise ensuite les valeurs respectives de ces lettres pour étayer des correspondances séfirotiques. Mais nous n'avons à considérer ici que l'analogie des nœuds avec les lettres. Cf G. Vajda. *Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, pp. 434 et 447 note 39 qui se réfère au mémoire malheureusement inédit de Madame Sèd-Rajna. *Le MS hébreu 596 de la Bibliothèque Nationale de Paris, document pour l'étude des commentaires kabbalistiques sur la liturgie.*

(9) Que l'épée ne doive alors être considérée que d'un point de vue exclusivement symbolique cela résulte notamment du fait que dans les quelques cas concrets où elle comporte ce sens elle a manifestement perdu tous les caractères d'une arme, étant faite de bois, comme c'est le cas pour l'épée du *khatib* (prédicateur musulman) ou du brahmane sacrificateur. Dans la tradition hindoue l'épée est traditionnellement présentée comme dérivée de l'éclair-archétype, *vajra*. Selon le *Shatapatha*-

est celle des deux passage de l'Apocalypse de Saint Jean : « Il avait en sa main droite sept étoiles et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée (I. 16)... Et il sortait de sa bouche une épée tranchante des deux côtés pour frapper les nations... (XIX.15) ». L'être ainsi décrit par la vision est le Messie, c'est-à-dire une manifestation du Verbe.

***

Nous ne nous sommes écartés qu'en apparence de notre sujet, car l'épée, nous l'avons vu, n'est qu'une objectivation de la foudre. Or le son de la cloche est traditionnellement lié à celui du tonnerre ; c'est ce que rappelle, par exemple, du point de vue juif, Josèphe (*Antiquités judaïques*, Livre III) à propos des clochettes qui ornent le vêtement sacerdotal du Souverain Pontife. De même, les rites chrétiens de bénédiction de la cloche sont expressément destinés à lui donner pouvoir de détruire ou de contrebalancer les influences errantes des vents, nuages ,grêle, tempête, foudre...

Quant à la cloche de la révélation coranique, l'évocation à son sujet de l'épée apocalyptique se trouve justifiée par le fait que les effets du retentissement de la cloche en Mohammed sont comparables aux phénomènes apocalyptiques décrits dans les sourates XVIII, LXXXI et LXXXIV par lesquelles la Révélation du Coran a commencé. Le bouleversement du monde lors de l'Apocalypse est symboliquement analogue à celui de Mohammed entendant le son de la cloche (10).

---

brâhmana (1.2.4) elle constitue l'un des quatre quarts de la foudre d'Indra Cf. Coomaraswamy, *Le symbolisme de l'épée*, art. in E.T. Janvier 1938.

D'un autre point de vue, l'épée et le nœud sont complémentaires l'un de l'autre si on considère que l'épée, comme toute pointe, comporte une fonction de dissolution, ou de dénouement, par rapport à celle de coagulation ou de ligature que comporte le nœud. Epée et nœud se trouvent associés dans le thème du « nœud gordien » dont le dénouement, on le sait, fut obtenu par Alexandre par le tranchant de l'épée, c'est-à-dire par la force et non par l'art.

(10) Rappelons que le mot grec *apokalupsis* signifie révélation.

Il s'agit dans les deux cas d'une déflagration de la Puissance cosmique (11). C'est à ce titre que le Prophète a pu dire qu'elle était très pénible pour lui (12). Par ailleurs la révélation implique une réaction de principe à l'encontre des Ecritures sacrées antérieures. Cette réaction intime est suggérée au moyen d'images apocalyptiques : ténèbres, feu, pluies diluviennes, ciel qui se fend... (13). Tous ces phénomènes, virtuellement contenus dans le son de la cloche, doivent être compris comme une manifestation universalisée des épreuves, tourments, terreurs et souffrances que le Prophète éprouva, individuellement, dès les premiers signes de sa mission et tout au long de celle-ci, depuis le rejet des formes traditionnelles préexistantes — phase négativement nuancée mais qui suppose dans tous les cas une scission dramatique avec le passé (14) — jusqu'à

(11) Cf. le § intitulé *Salsalat al-jaras* qui constitue le § 32 de la première partie du célèbre traité de Jîlî : *Al-Insân al-kâmil ;* notamment : « le retentissement de la cloche est un effort de dévoilement de l'attribut de la Toute-Puissance... » ; le retentissement de la cloche, ajoute-t-il, « aplanit les montagnes par la crainte (de la Toute-Puissance) et soumet hommes et génies (les deux pesants) par Sa force... ».

(12) Jîlî assimile le retentissement de la cloche au « bruit des réalités s'entrechoquant... » ; c'est ce qui explique que l'Envoyé soit plongé dans une « très grande crainte révérentielle » qui lui enlève l'audace de pénétrer en la Présence de Dieu.

Il convient de préciser cependant qu'il s'agit d'un son subtil, non audible, auquel pourrait être appliqué le qualificatif donné dans l'Inde au Son primordial Om, ou Son absolu, *shabdabrahman*, à savoir *anâhata*, (son) « non frappé » (contre les organes de la voix).

(13) L'ambiance de tout le § de Jîlî est celle d'une fin de monde qu'il décrit à coups de citations prises dans les sourates apocalyptiques. Par exemple : « Qu'en est-il du ciel ? *il se déchire* (84)... de la terre ? *elle est nivelée, elle rejette ce qui est en elle et elle se vide...* du soleil ? *il est obscurci* (81)... de l'étoile ? *elle est ternie...* des montagnes ? *elles se déplacent...* ».

(14) A cette époque une telle scission devait communiquer à l'individu qui l'opérait un sentiment de perdition totale, il devait se sentir brutalement précipité dans le vide sans le soutien du fil conducteur et protecteur des prédécesseurs et des précédents. Une telle scission équivalait dans la plupart des cas à une excommunication volontaire et à un suicide social qui s'achevait dans le banissement, la mort ou la folie. Elle contenait en puissance toutes les hétérodoxies. Dans le cas « extraordinaire » d'un Prophète, source d'orthodoxie, la phase initiale ne pouvait apparaître différemment de celle du vulgaire aventurier tant que la communauté dont il s'était séparé ne recon-

la substitution d'une Révélation nouvelle — phase positive, pour ne pas dire créatrice (15) tout aussi cruelle (16) tant par les difficultés des communications célestes, imprévues, décousues, restreintes, fugaces et irrégulières, que par les scrupules dévorants de légitimité, d'orthodoxie qu'elle devait comporter (17). On peut imaginer, notamment, que la question de savoir s'il n'était pas le jouet de Satan — en d'autres termes s'il ne commettait pas de péché contre l'esprit — a dû littéralement torturer le Prophète même longtemps après la réception des premières sourates.

L'intelligence et la sensibilité mises à vif par les situations ainsi créées au fur et à mesure du développement de la Révélation, tenu en alerte continuelle dans l'attente des communications, redoutant d'abord leur tarissement (il y eut une longue interruption, *fatra,* qui plongea Mohammed dans le désespoir), bouleversé ensuite par leur contenu, partagé entre l'exaltation de l'audition et l'angoisse du silence du Ciel, le Prophète a subi une épreuve à laquelle nulle autre, sur terre, ne peut être comparée.

Cette sublimation de la Révélation à l'échelle d'une

---

naissait pas sa mission. On sait les tribulations et difficultés que le Prophète dut surmonter pour s'imposer à ses compatriotes Qoraïchî.

(15) Rappelons que Révélation et Création, toutes deux œuvres du Verbe, présentent des analogies profondes. On a vu que l'interprétation du retentissement de la cloche est conforme à la théorie de la primordialité du son ; la tradition chrétienne l'a conçue plutôt comme la théorie de la « création *par* le son », c'est-à-dire la Parole divine « par laquelle toutes choses ont été faites ».

(16) Voici, entre autres, deux témoignages recueillis par Ibn Hanbal de la souffrance du Prophète : « Quand Mohammed recevait une révélation cela lui causait une si vive souffrance que nous pouvions nous en rendre compte... il commençait à se couvrir la tête avec sa chemise en proie à une vive souffrance... I.464) ». « Sur l'autorité de 'Abd Allâh b.'Omar : je demandai au Prophète : Percevez-vous la révélation ? Il répondit : « Oui, j'entends des sons comme du métal qu'on bat. Ensuite j'écoute et souvent je pense mourir (de douleur)... (II.222) ».

(17) On peut méditer notamment le fait que certaines parties de la Révélation furent « abrogées » (d'où la théorie de l'abrogeant et de l'abrogé : *nâsikh et mansûkh*) après coup par des révélations ultérieures ce qui suppose pour le moins une grave tension intérieure.

fin de monde tient à l'impossibilité et à l'inaptitude du langage humain à décrire l'indicible et l'inexprimable contenus en tout mystère. Elle correspond aussi à une intention d'expression par paraboles ou par analogie. Ainsi le nivellement de la terre est une façon d'indiquer l'indifférenciation nécessaire des formes traditionnelles rejetées. Pour recevoir la nouvelle forme révélée le réceptacle soumis à la pression (*haraj*, Coran VII. 2) insupportable des influences célestes, aurait éclaté s'il ne s'était préalablement vidé et purifié de tout contenu antérieur : superstitions et autres résidus de traditions mortes. Ayant fait table rase en luimême — comme il sera fait sur terre lors de la fin de ce monde — le Prophète est le terrain élu et béni sur lequel une Ecriture a pu se fixer et une Tradition fleurir.

Cette épreuve du Ciel, dont il a mystérieusement eu l'expérience intérieure, Mohammed l'a ressentie intensément comme une apocalypse individuelle. Accablé sous le « poids » (*wizr*. Coran. XCIV. 2) du Verbe, il a revécu personnellement et isolément — et de façon répétée à chaque révélation d'une partie du Coran — l'épreuve dernière promise une seule fois à tous, à la fin de ce monde (18).

***

---

(18) Al-Bûni rapproche les effets du retentissement de la cloche et des attributs d'Isrâfîl, l'Ange du Jugement dernier. On peut inférer d'un tel rapprochement une relation entre les Archanges Jibrâ'îl (Seigneur de la Révélation) et Isrâfîl (Seigneur de la Trompette) et, par voie de conséquence, une analogie entre révélation (sur le plan microcosmique) et apocalypse (sur le plan macrocosmique).

En mettant en parallèle les deux attributs angéliques, la cloche et la trompette, ce rapprochement suggère qu'il peut en exister d'autres du strict point de vue instrumental. Nous ne mentionnerons que le plus remarquable, celui qui unit la cloche et le tambour et qui veut qu'au son de la voûte de métal réponde la vibration grave de la surface horizontale de peau. Le tambour dont il s'agit est celui de Shiva. Symbole du Verbe, comme la cloche, ce tambour est la source de tous les sons (dont l'alphabet sanscrit est le seul répertoire complet) que Natarâja (le Roi de la Danse = Shiva) produisit au cours de sa danse cosmogonique sous la forme de 14 *sûtra* (appelés *Shivasûtra* ou *Maheshvarasûtra*) dont la codification remonterait à Pânini qui en aurait eu la révélation.

Tout comme la cloche implique la corde, la descente implique l'ascension. C'est comme instrument d'ascension que la corde, *habl*, figure dans un *hadîth* rapporté par Muslîm. L'épisode est le suivant : un homme vint raconter un songe au Prophète ; il avait vu une nuée d'où pleuvaient la graisse et le miel sur les croyants. une corde pendait jusqu'à terre, Mohammed la saisissait et était ravi au ciel ainsi qu'un second puis un troisième homme. Abû Bakr, présent, interpréta le songe : la nuée était la Nuée de l'Islâm, la graisse et le miel la douceur et l'onction du Coran, la corde la Vérité détenue par Mohammed par laquelle Dieu élève qui la saisit.

Tenant pour acquise la descente solitaire du Coran en Mohammed, ce songe caractérise un stade ultérieur de développement de l'Islâm puisqu'il décrit déjà les effets de la diffusion de la Parole de Dieu tant sur les plus proches Compagnons du Prophète que sur une communauté. Les faits qu'il relate constituent une phase complémentaire à celle de la descente du Coran en ce sens que la « queue » — le vecteur vertical — n'est plus activée dans le sens descendant de la révélation mais dans le sens ascendant de l'assomption. Par un trait caractéristique, la queue conserve dans les deux cas un rôle éminemment actif, la vibration sonore du Coran se matérialisant, en s'inversant, en une corde ascensionnelle à l'aide de laquelle Dieu élève à lui les meilleurs — les trois hommes pouvant désigner Mohammed et les deux premiers Khalifes : Abû Bakr et 'Omar.

Cet épisode ne se borne pas, cependant, à présenter un processus symétriquement opposé à celui de la révélation, il le contient et l'implique, en le généralisant, dans la mention de la pluie de graisse et de miel tombant de la Nuée. Dans un contexte de tradition triomphante la Parole se trouve ici « exotérisée » en une manifestation sensible (la pluie de graisse, de miel) sur le plan des charismes dont Elle est le véhicule par excellence. La Nuée elle-même constitue une amplification de la cloche : la cloche était la « bouche » de Dieu, la Nuée est Son « corps ».

En arabe, la lettre Alif est naturellement le signe graphique de cette ascension. Le symbolisme de Mîm et Alif s'exerce en direction contraire : tout comme

Mîm illustre la chute vers l'Abîme, Alif illustre la « chute vers le Ciel ». Du point de vue de la prophétologie islamique, Mîm, polarisé par la révélation du Coran, se rapporte à la « Nuit du Décret divin », *lailatu'l-qadr, dans* laquelle (le Livre) est descendu ; Alif, polarisé par l'ascension du Prophète, se rapporte à la nuit du *mi'râj, durant* laquelle Mohammed est monté au Ciel sur Burâq, guidé par l'Archange Gabriel.

On peut dire que l'ascension du Prophète *démontre* la nature divine de la Révélation descendue en lui ; logiquement, en effet, la Révélation vient de Dieu, ou du Ciel, *puisque* le Prophète est capable de monter vers Lui. Généralement, cependant, cette corrélation descente-ascension est exprimée du point de vue inverse comme c'est le cas dans cette phrase prégnante de l'Evangile de Saint Jean : *Nul ne remonte au Ciel s'il n'est descendu du Ciel* (III.13) qu'on retrouve dans le traité sur les *Mystères des lettres grecques* où la ligne verticale de la lettre Phi est prise comme symbole de l'ascension du Christ vers les cieux, « car celui qui est descendu dans les profondeurs de la terre (cf. lettre Rô) est aussi remonté au ciel des cieux » (19).

***

Dans les pages qui précèdent le son de la cloche a été considéré, en ses implications symboliques, davantage en tant que catalyseur d'influences célestes qu'en tant que fait sonore (20). A cet égard la com-

(19) Rapportons encore ces lignes de Festugière (*Hermétisme et mystique païenne*, pp. 292-4) à propos de la descente et de la remontée de l'âme des *novi viri* exposée par Arnobe : « Il est clair que si l'âme remonte c'est qu'elle est d'abord descendue. *L'anodos* répond à une *kathodos*. L'âme ne peut devenir divine, elle l'est déjà. Elle ne peut subir la mort elle est naturellement immortelle. »

(20) Le son de la cloche comme tel intervient évidemment dans divers contextes traditionnels. Par exemple dans le *Vaikhânasasmârta sûtra* (V. 1) il est indiqué que le moribond entend un son de cloche qui diminue graduellement et cesse au moment du trépas. Dans le canon pali le son de la cloche est assimilé aux voix des divinités : « la voix des Dévas et *yaksas* est dite semblable au son d'une cloche d'or » (*Digha* I.152). Le son de la cloche est encore lié à certaines postures et pratiques tantriques (*Mahânirvâna Tantra*, V. 146).

paraison de la cloche de la révélation coranique et de la cloche chrétienne est révélatrice parce qu'elle met en évidence deux « rythmes » spirituels complémentaires. Cependant l'importance de la *salsalat al-jaras* apparaît surtout dans le contexte de la Révélation du Coran. Le *hadîth* qui en fait état constitue pratiquement la seule confidence du Prophète sur le secret des communications célestes et sur leur fonctionnement ; c'est dire l'intérêt de cette unique lumière projetée sur l'événement le plus obscur — mais essentiel — de la vie missionnée de Mohammed (21).

Jean CANTEINS.

---

(21) Mohammed étant le prototype du spirituel musulman, on pourrait se demander si l'audition de la cloche, évidemment dépouillée de son contexte prophétique, n'a pas trouvé place parmi les manifestations extatiques des soufis.. Sans qu'il soit possible d'insister à ce sujet, signalons cependant le *Dabistân*, traité persan attribué à Mûbad Shâh (trad. angl. de Shea et Troyer, sous le titre *The Dabistân or school of manners*, 3 vol. 1843-45), comme le seul texte, à notre connaissance, à suggérer une relation entre la *salsalat al-jaras* et une pratique de méditation sur le « son absolu », *sawt mutlak* (I.81). L'actualisation de « sons mystiques » divers, à l'instar des « techniques » hindoues, est, par contre, relativement mieux connue (cf. Ibn Atâ' Allâh, *Miftâh al-falâh*, p. 4, pour ne mentionner que l'exemple le plus couramment cité).

LES LIVRES

LOUIS CHARPENTIER : *Les Mystères templiers* (Robert Lafont, Paris). — Les ouvrages sur les Templiers se multiplient depuis quelque temps d'une façon inquiétante. Un goût assez irraisonné du lecteur pour le « mystère » y est souvent exploité à des fins commerciales, mais les travaux les moins sérieux en apparence peuvent servir de points de départ à d'utiles réflexions. On peut estimer, que le livre de M. Louis Charpentier, « Les Mystères templiers », est dû avant tout à une imagination trop fertile ; il soulève néanmoins des problèmes dignes d'intérêt, même s'il n'est pas en mesure de les résoudre.

En ce qui concerne les origines de l'Ordre, M. Charpentier insiste plus particulièrement sur le fait qu'il a pris naissance en Champagne, à Payns et à Troyes, et à proximité de Clervaux. Le berceau du Temple et la forteresse secrète auraient été la forêt d'Orient, forêt entourée d'une triple ceinture de granges, de commanderies et de boylies qui n'est pas sans évoquer la triple enceinte druidique.

L'auteur estime que la date de naissance réelle de l'organisation est très antérieure à celle de sa fondation historique par les neuf chevaliers ayant passé neuf ans en Palestine, et à celle de l'établissement de sa règle par Saint Bernard lors du concile de Troyes. Il est certain que les « Gardiens de la Terre Sainte » ont toujours existé, mais, en fait, il semble bien, pourtant, que le Temple sous sa forme ordinairement connue soit bien apparu à cette époque — entre 1118 et 1128 — et que le transmetteur ait été Saint Bernard lui-même, ainsi que le proclame le frère Amaury dans sa défense en forme de prière.

Mais M. Charpentier n'envisage pas seulement une lointaine origine bénédictine ; il fait encore allusion au recueil d'un héritage druidique, par l'intermédiaire de Saint Malachie, auteur présumé de la prophétie dite « des Papes », et confident de l'abbé de Clervaux. Ceci est intéressant, mais demeure une hypothèse hasardeuse, car Saint Bernard a pu se trouver au-dessus des diverses formes traditionnelles et en admettre les modes d'expression particuliers, il n'en est pas moins demeuré chrétien ; de sorte que, même si, comme cela est probable, des éléments druidiques ont été introduits dans le Temple, il est très exagéré de prétendre que Saint Bernard a tenu « essentiellement à rattacher la nouvelle chevalerie à la tradition celtique ».

Par contre, l'auteur a tendance à minimiser les apports d'origine islamique ; il est possible que ces derniers ne se soient manifestés qu'assez longtemps après la formation de l'Ordre. Remarquons toutefois à ce propos que les Templiers ont pu avoir des précurseurs parmi ces milliers de chevaliers qui allèrent lutter contre les Maures en Espagne. Cette croisade, qui dura pendant tout le XIe siècle, fut surtout organisée par Cluny, et les Bourguignons y furent les plus nombreux : deux d'entre eux devinrent à cette époque respectivement roi de Castille et roi du Portugal. On peut se demander si les chevaliers de retour d'Espagne n'ont pas ramenés avec eux en Bourgogne, en même temps que les bases de l'Ordre du Temple, l'élément islamique qui paraît y figurer. Cette conjecture a l'avantage d'expliquer pourquoi l'organisation dont Hugues de Payns prit la tête semble avoir été préparée de longue main. Ce qui lui donne une certaine consistance, c'est que plusieurs ordres apparentés à celui du Temple ont été fondées en Espagne peu après celui-ci : l'ordre de Calatrava en 1158, celui d'Alcantara en 1166, celui de Saint-Jacques-de-l'Epée ; quant à l'ordre de N.D. de la Merci, Saint-Pierre-Nolasque, Saint-Raymond-de-Pegnafort et Jacques-d'Aragon en jetèrent les bases en 1218, soit juste cent après l'arrivée des neuf chevaliers à Jérusalem.

Quels furent les buts réels de l'ordre du Temple ? Sur ce point, M. Charpentier se livre à des suppositions assez invraisemblables : il se serait agi de découvrir l'Arche d'Alliance et les Tables de la Loi, ce qui va manifestement à l'encontre de l'Ecriture sainte (*Deuxième Livre des Maccabées*, II, 4 à 8), selon laquelle Jerémie a fait murer l'Arche, le Tabernacle, et l'Autel des parfums dans une caverne du mont Nebo, en un lieu qui doit demeurer inconnu « jusqu'à ce que Dieu rassemble son peuple et lui fasse miséricorde ». L'auteur semble d'ailleurs voir dans les Tables de la Loi une sorte de document secret, de formulaire magique dont la possession devait permettre de susciter de brillantes civilisations, ce que, inutile de le préciser, elles n'étaient en aucune façon.

Plus intéressants sont les rapports que M. Charpentier croit déceler entre les Templiers et les confréries de constructeurs (les Enfants de Salomon, devenus plus tard les Compagnons du Devoir, qui auraient tenu leur « trait » des moines de Citeaux) ; parmi les « frères de métier », beaucoup avaient sans doute reçu une initiation artisanale. L'auteur signale encore à ce sujet que des maçons dont la fraternité, filiale de l'ordre de Saint-Benoît, était spécialisée dans l'édification des ponts, portaient le nom de frères-*pontifes*. Or, chez les Templiers, qui furent également des bâtisseurs de ponts, le grand Maître avait pour bâton de commandement un abacus de magister de construction. Toutefois, le rôle attribué ici à l'Ordre dans la diffusion quasi-merveilleuse de l'art ogival paraît excessif.

M. Charpentier fait une remarque curieuse au sujet de nombreux lieux-dits dont le nom est apparenté à celui de *L'épine* sur les terres des Templiers. Il est possible que l'aubépine au symbolisme ambivalent — qui est l'une de formes de la « rose » — ait joué un rôle important dans le langage de l'Ordre du Temple : le célèbre sanctuaire champenois de N.D. de l'Epine serait l'une de ses manifestations posthumes par l'intermédiaire des Enfants de Salomon.

Après avoir avancé une hypothèse sans grand fondement selon laquelle les Templiers seraient allés chercher de l'argent en Amérique, l'auteur aborde la question de l'abolition de l'Ordre ; il n'apporte à ce sujet que peu d'éléments nouveaux ; ses arguments destinés à défendre les Templiers sont faibles et discutables, et vont même parfois à l'encontre du but recherché. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que, pour eux, le crucifié n'aurait pas été le Christ, opinion paradoxale qui ne tient pas devant la constatation qu'ils sont toujours demeures fidèles à la messe et au sacrement de l'Eucharistie. Il suppose encore que des infiltrations albigeoises se sont produites au sein des commanderies, ce qui est vraiment faire bon marché de l'action déterminante de Nogaret , « patarin et fils de patarin » dans l'attaque menée contre l'Ordre.

Quant aux survivances possibles, M. Charpentier ne nous apprend pas non plus grand'chose de nouveau. Il reprend la thèse de Piobb, d'après laquelle les Centuries attribuées à Nostradamus seraient en réalité un écrit templier donnant des directives voilées à des héritiers futurs. Cela n'est pas très convaincant, mais, ce qui est certain, c'est que bien des chevaliers échappèrent à la condamnation qui les frappait, non seulement au Portugal et en Espagne, où ils entrèrent dans l'Ordre du Christ, dans l'Ordre de Calatrava et dans celui de Saint-Jacques-de-l'Epée, mais même en France. Que les organisations artisanales qu'ils avaient protégées en aient reçu une partie. recueillant par la même occasion un aspect de leur héritage, est probable ; et quoi qu'en pense l'auteur, il semble que les Templiers réfugiés en Ecosse aient joué un rôle important au sein de la Maçonnerie. Mais c'est dans les « filiales » du Temple — auxquelles M. Charpentier ne fait pas allusion — que l'esprit de l'Ordre a pu se maintenir de la façon la plus profonde. Et, s'il est assuré que l'organisation des Fidèles d'Amour était l'une d'entre elles, elle n'était pas la seule.

En revanche, la survie secrète de l'Ordre en Occident sous une forme inaltérée est assez douteuse. L'allusion à une Jeanne-d'Arc templière, par exemple, prête volontiers à sourire, car il est clair que l'initiation chevaleresque ne pouvait être qu'exclusivement masculine. Mais il a fort bien pu exister, entre le XIe et le XIIIe siècle, une forme initiatique purement féminine ayant poursuivi son développement parallèlement à celui de la Chevalerie.

Quant au trésor des Templiers, dont M. Charpentier pense qu'il demeure caché sous les étangs de la forêt d'Orient, et dont il reconnaît finalement, qu'il ne pourrait bien être rien d'autre que le Graal, sous quelque forme que celui-ci se présente, n'aurait-il pas été plutôt transporté dans le royaume du Prêtre Jean, ou dans quelque centre plus secret encore afin d'y être gardé, comme l'Arche, « jusqu'à ce que Dieu rassemble son peuple, et lui fasse miséricorde » ?

J.-L. GRISON.

Alain Daniélou : *Histoire de l'Inde* (Ed. Fayard). Ce qui frappe tout d'abord c'est l'excellente présentation de ce livre, bien relié (chose utile pour un ouvrage destiné à être souvent consulté) et d'une lecture très facile, grâce à la bonne typographie du texte, et aussi à la clarté du style de l'auteur. De plus, il s'agit bien d'une histoire générale, qui se déroule depuis les très lointaines origines préhistoriques de l'Inde jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Mme Indira Gandhi.

Alain Daniélou était qualifié pour ce travail par sa profonde connaissance de l'Inde, où il a séjourné pendant plus de vingt ans, étudiant notamment le sanscrit à Bénarès, ainsi que la philosophie et la musique dans les écoles d'enseignement traditionnel. L'œuvre capitale de M. Daniélou est surtout consacrée à la musique, mais il a écrit également un livre sur le Yoga « Méthode de réintégration », ainsi que plusieurs autres sur la tradition hindoue, notamment « Les quatre sens de la Vie ».

Il n'est pas possible, et d'ailleurs pas utile, de résumer un traité d'histoire générale ; je me contenterai seulement de soulever quelques remarques, voire même de formuler certaines réserves, ceci à l'intention des lecteurs qui voudraient étudier sérieusement cette question.

Ce qu'on peut déjà regretter, c'est que l'auteur n'ait pas situé l'histoire de l'Inde dans le cadre de l'histoire générale de la présente humanité. Je vais donc le faire à sa place. Tout d'abord, voici, par exemple, ce que l'on peut lire page 13 : « Des fouilles peu nombreuses et faites un peu au hasard ont révélé la présence, dès les âges les plus lointains, plus de 50 000 années, d'une grande variété de civilisations que nous appelons préhistoriques, classées d'après la nature des instruments qu'elles emploient, bien que, dans l'Inde, certaines de ces civilisations se continuent jusqu'à nos jours ». Si, maintenant, on se reporte à la chronologie de mon ouvrage « Les Quatre Ages de l'Humanité », alors on constate ceci : L'Age d'Or de l'actuelle Humanité (63 000 à 37 000 av. J.-C.) se divise en deux Grandes Années, dont la première (63 000 à 50 000 av. J.-C.) est dite « primordiale », ou encore hyperboréenne et « polaire », tandis que la deuxième était orientale ou « solaire » (50 000 à 37 000 av. J.-C.), et il se trouve précisément qu'une ancienne tradition situe à Lanka (Ceylan : « l'île de lumière »), le site du Paradis terrestre. Nous en retiendrons ceci : que la période préhistorique (50 000 à 37 000 av. J.-C.) correspond à la deuxième moitié de l'âge, d'Or de la présente Humanité.

Continuons. Après le « Grand Changement » provoqué par la « Chute » (vers 37 000 av. J.-C.), le centre spirituel suprême « descend » vers les régions australes et une nouvelles race entre en scène, en Australie, en Afrique (négroïdes) et jusqu'aux Indes (proto-australoïdes), ceci entre les dates : 37 000 et 24 000 av. J.-C., ce qui confirme

le tableau chronologique de M. Alain Daniélou : « 30 000 proto-australoïdes (Nishâdas) parlant des langues munda ».

La Grande année atlante ne semble pas avoir troublé l'Inde (24 000 à 11 000 av. J.-C.), mais le Déluge consécutif qui mit fin à l'Atlantide (vers 11 000 av. J.-C.) a provoqué des changements climatiques suivis d'importantes migrations. L'Inde sera envahie à maintes reprises, d'abord par les Dravidiens (vers 10 000 av. J.-C.), puis par les Aryens (vers 3 200 av. J.-C.) (1).

A ce sujet, nous lisons, non sans surprise, sous la plume de M. Alain Daniélou : « Les occupants aryens, tels qu'ils se présentent dans les hymnes du *Rig-Véda,* étaient des nomades, mais ils étaient intellectuellement et matériellement assez peu développés ». — Mais n'étaient-ils pas détenteurs de la Tradition primordiale ?

Voici, par ailleurs, ce que l'auteur écrit au sujet des Védas :

« Les textes sacrés des Aryens sont appelés *Védas*... Ce sont des recueils d'hymnes employés pour les rites... Les noms des auteurs de beaucoup de ces hymnes sont connus, mais les textes eux-mêmes sont considérés comme d'inspiration divine et sont censés représenter un résumé de toute la connaissance révélée par les dieux aux hommes » (p. 64). On voit que ce n'est pas exactement ce que René Guénon disait de son côté dans « Doctrines hindoues » :

« ...peu importe que la tradition ait été exprimée ou formulée par tel ou tel individu, celui-ci n'en est point l'auteur pour cela,, dès lors que cette tradition est essentiellement d'ordre supra-individuel. C'est pourquoi l'origine du Véda est dite *apaurushêya,* c'est-à-dire « non humaine » : les circonstances historiques, non plus que d'autres contingences, n'exercent aucune influence sur le fond de la doctrine, qui a un caractère immuable et purement intemporel... » (ch. II. La Perpétuité du Véda).

Il y a plus qu'une simple nuance entre ces deux textes, et l'on peut déjà se demander si M. Daniélou est réellement un auteur d'esprit traditionnel. Le texte ci-après, relatif à l'Islam, apporte la réponse à cette question : « Le monothéisme le plus intransigeant est inévitablement le plus impérialiste. Le monothéisme de Mohammed n'était pas une philosophie, mais un dogme, exigeant une foi simple et sans compromis. La religion qui en résulta fut la plus orgueilleuse, la plus sûre d'elle-même, la plus

(1) D'après une tradition hindoue, M. Daniélou situe le début du Kali-Yuga à la date 3 000 av. J.-C. et non pas en 4 450 av. J.-C. Mais on voit que l'intervalle 4.450 à 3.000 av. J.-C. correspond à une période de transition analogue à celle du début du Cycle Moderne (1310-1453).

férocement destructive des religions et cultures que le monde ait connues ».

Ce parti-pris, cette hostilité envers l'Islam résultent sans doute de l'influence, sur la pensée de l'auteur, de milieux hindous plus nationalistes que strictement traditionnels. Je signalerai à ce sujet à ce sujet le passage où Tilak est présenté comme un Hindou occidentalisé, alors qu'il s'agissait tout au contraire d'un défenseur de la tradition, fermement attaché au Védânta : « sa conviction était que l'Inde pourrait seulement s'unifier sur la base du Védânta, et que l'union des Hindous et des Musulmans serait réalisée si ces derniers en étaient instruits » (E. T. n° 415, p. 228).

Toutefois, on note chez M. Daniélou, un louable souci d'objectivité à propos des événements qui ont abouti à la division de l'Inde et du Pakistan : « Le commerce et l'industrie restèrent toujours entre les mains des Hindous. Les conquérants n'étaient que des guerriers, et les Indiens convertis appartenaient aux classes artisanales et restèrent de petits artisans. Les deux communautés coexistaient sans difficultés. Pour les Hindous, les Musulmans constituaient une caste à part, qui pouvait vivre comme bon lui semblait, à condition de ne pas intervenir dans les habitudes des autres castes. Beaucoup d'Hindous appréciaient l'extrême courtoisie persane, qui s'était conservée dans les milieux musulmans cultivés. Un grand nombre de poètes, de musiciens de l'Inde, au XIX° et au XX° siècle, étaient des musulmans et étaient reçus et honorés par toute la population.

« Les manœuvres politiques qui permirent de soulever l'une contre l'autre ces deux communautés, très imbriquées l'une dans l'autre, avaient pour but de conduire à une division de l'Inde, pour permettre à l'Angleterre de maintenir son contrôle sur le continent indien, lorsque l'indépendance parut inévitable » (p. 353/354).

Finalement : « Prenant prétexte des émeutes qu'il avait lui-même organisées, le gouvernement britannique proposa une division de l'Inde, entre un Pakistan musulman et une Inde hindoue (Bharat). Ce qui fut accepté par la Ligue musulmane et aussi par le Congrès, malgré l'opposition de tous les éléments modérés, hindous et musulmans ». (p. 354)

La conclusion de cette « Histoire de l'Inde » est pessimiste. Qui succèdera, en Inde, au parti du Congrès : le parti communiste, ou bien une dictature militaire, ou, ce qui serait préférable, les partis conservateurs hindous ? Quoiqu'il en soit, la situation économique est très difficile et l'avenir immédiat paraît sombre.

Gaston GEORGEL.

Le véritable secret de Nostradamus par Pierre Guérin. (Ed. Payot).

— Voici encore un nouvel ouvrage, fort savant cette fois, consacré à l'étude des fameuses Centuries de Nostradamus. Le titre en est, malheureusement, ambigu : le véritable secret de Nostradamus ne concerne-t-il pas sa « technique » de prévision des événements futurs ? Or, selon M. Pierre Guérin, ce serait tout autre chose :

« La découverte essentielle est celle d'un secret commun à toutes les traditions..., la venue d'un envoyé divin qui est, dans la Bible, l'Ange de Dieu. Il s'agit, comme pour Jésus, d'une incarnation sous forme humaine...

« Une explication satisfaisante du secret historique le plus grand que le monde puisse connaître ne pouvait être obtenue que par les Saintes Ecritures, malgré l'apport étonnant de l'indouisme. La précision indispensable passait par un secret bourbonien, celui d'un frère-jumeau de Louis XIV dont l'homme-ange, envoyé divin, est le lointain descendant. » (p. 10)... « L'analyse des prophéties bibliques et des Centuries nous permet de parvenir à une vision à la fois globale et partielle du futur, à mieux comprendre l'action de l'Ange de Dieu (l'homme-ange). On comprendra qu'il est le Paraclet promis par Dieu (saint Jean Ev. XVI, 13) et qu'il doit conduire l'humanité vers Jésus. » (p. 11).

« Le second secret des Ecritures concerne la descendance de l'homme-ange... (p. 11)

« Les Templiers, à travers la Franc-Maçonnerie écossaise... ont livré leur secret ;les deux fils de l'homme-ange, deux demi-frères, exerceront une fonction guerrière... L'un d'eux est le grand chien (dont l'anagramme est Henric, mais aussi chien + R). Le second est le Lévrier 510 et cinq de Dante, héros du tableau de Dürer intitulé « la Mélancolia ». Le nombre 510 correspond à la lettre Reisch (R). La signification en est la Richesse, le Principe Héréditaire. Le Lévrier est le Mahdi, restaurateur en Islam, l'oriental de Nostradamus. » (p. 12).

...« Si les prédictions concernant le Christ sont nombreuses et claires, celles qui touchent à la venue de « son ange » sont rares et obscures. Il n'y a guère que les citations déjà indiquées de l'Apocalypse qui font état de la descente de l'ange. » (p. 86).

...« La cabbale elle-même donne le nom de Metatron à l'ange de Yahweh, délégué de Dieu. Cet ange s'appelle aussi l'Enfant. Cette précision cabbalistique est essentielle car elle permet de comprendre le passage le plus énigmatique de l'Apocalypse, c'est-à-dire la mise au monde par la Femme, de l'enfant qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer (Apoc. XII, 5.6 » (p. 87).

Voilà bien, en vérité, un étrange secret et, à ce sujet, une double question se pose :

1) Avant d'identifier l'homme-ange de l'Apocalypse avec le Paraclet de l'Evangile, avec l'ange Métatron de la Cabale, et le descendant d'un hypothétique frère jumeau de Louis XIV, monsieur Pierre Guérin a-t-il consulté un docteur en théologie ?

2) Pareillement, l'affirmation que le Mahdi serait le fils de ce descendant du frère jumeau de Louis XIV, cette affirmation est-elle admise par les représentants qualifiés de la tradition musulmane ?

En fait, Nostradamus est un auteur aussi obscur qu'alambiqué, et l'auteur signale lui-même plusieurs passages incompréhensibles dans les quatrains qui se rapportent au passé. S'il en est ainsi, comment peut-on espérer comprendre les quatrains qui sont sensés décrire des événements futurs ? Mieux vaut consulter alors les visionnaires dont les prédictions connues depuis des siècles sont parfois claires et intelligibles. J'en citerai deux, mais il y en a d'autres. Voici d'abord Sainte-Odile (7e et 8e siècles). Le texte ci-après, qui lui est attribué, décrit admirablement sans doute l'aventure hitlérienne :

« Ecoute, écoute, ô mon frère, car j'ai vu la terreur des forêts et des montagnes... L'épouvante a glacé les peuples et il est venu le temps où la Germanie sera appelée la nation la plus belliqueuse de la terre... Elle est arrivée l'époque où surgira de son sein le guerrier terrible qui entreprendra la guerre du monde, et que les peuples en armes appelleront l'Antéchrist. Vingt peuples divers combattront dans cette guerre. Le conquérant partira des rives du Danube... »

Quant au deuxième, c'est un personnage très modeste qui a vécu en Bavière au XVIIIe siècle, tour à tour pâtre, meunier, charbonnier, Mathias Stormberger, dit « der Waldprophet » (le prophète de la forêt). L'objet de ses visions : notre actuel XXe siècle, et ses inventions, dont nous sommes si fiers : chemin de fer (der eiserne Hund = le chien d'acier : la locomotive) ; chars à 2 roues qui filent si vite qu'aucun chien ni aucun cheval ne peut les suivre à la course ; voitures qui marchent sans chevaux et sans timons ; avions : « les hommes voleront en l'air comme des oiseaux ». La mode aussi : « les hommes ressembleront à des femmes et les femmes à des hommes, si bien qu'on ne pourra plus les distinguer ». La conquête de la lune, enfin : « Quand des hommes se promèneront sur la lune, alors commencera un temps d'idiotie (eine närrische Zeit) ».

Voilà, n'est-ce pas, une prédiction autrement claire que toutes celles de Nostradamus !

Gaston GEORGEL

LES REVUES

— Dans *Renaissance Traditionnelle* de juillet 1971, M. Pierre Chevallier expose les troubles suscités dans une Loge de Troye par le décret arbitraire pris par Napoléon III en 1862, et qui imposait le maréchal Magnan comme Grand Maître du Grand Orient. — Un autre article, signé « Tétraktys », donne de très curieuses remarques sur les nombres 6, 7 et 8. Il rappelle notamment un problème mathématique célèbre sur le nombre des disciples de Pythagore : 25 hommes et 3 femmes, soit 28 ; or, 28 est le « nombre triangulaire » de 7 (c'est-à-dire la somme des 7 premiers nombres). Les considérations sur les nombres issus de 6 sont particulièrement intéressantes. Le « nombre triangulaire » de 36 (carré de 6) est 666. D'autre part, selon Vitruve, les Pythagoriciens, dans leurs poèmes, limitaient leurs vers au nombre de 216. Or, 216 est le cube de 6, et de plus la somme des cubes des nombres 3, 4 et 5, dont on sait l'importance dans le pythagorisme et aussi dans la Maçonnerie opérative.

A ces propriétés du nombre 216, dont « Tétraktys » relève avec raison le caractère pythagoricien, on peut en ajouter une autre non moins remarquable : 216 est le double de 108, qui est un « nombre cyclique » particulièrement important. En conséquence 216, comme 108, est un sous-multiple de 25920, nombre qui exprime en années la durée de la précession des équinoxes, base fondamentale de toutes les chronologies traditionnelles. 216 est contenu 120 fois dans 25920. Il joue donc en quelque sorte un certain rôle de « mois cosmique » ; et dans un tel système, 108 est l'équivalent d'une demi-lunaison (croissante ou décroissante). Nous avons signalé, il y a quelque temps, une application possible du cycle de 108 ans à la date capitale de notre siècle, en rapport avec l'histoire du « Saint-Empire », dont on sait l'importance dans la Maçonnerie. Et nous rappelions aussi que la date en question (1914) est située à 600 ans de la date capitale (selon Guénon) de notre millénaire. Ce nombre 600 n'est rattaché que très indirectement à la precession des équinoxes, mais il n'en a pas moins avec le nombre 216 une « parenté » très significative. Non seulement il procède (comme 216) du nombre 6, dont il est le centuple, — mais il procède aussi (comme 216) des trois nombres pythagoriciens 3, 4 et 5. Le produit 3 × 4 ×5 donne 60, dont 600 est le décuple.

— Il faut donner une place à part à deux études qui sortent vraiment de l'ordinaire. Nous citerons d'abord

un article « traduit de l'américain », qui est une critique très sévère, mais à notre avis parfaitement justifiée, de la décision prise récemment par la Grande Loge Unie d'Angleterre au sujet des « pénalités corporelles ». M. René Désaguliers avait déjà parlé de cette décision (cf. *E.T.* de juillet 1971, p. 191). Ce qui nous a surtout frappé dans l'article en question, c'est que l'auteur ne se fait aucune illusion sur certaines « actions souterraines ». « Il est évident, écrit-il, que les plus dangereux ennemis de la Maçonnerie sont ceux de l'intérieur ». Nous le remarquions récemment ici même, et rappelions l'avertissement solennel lancé par Guénon voici plus de trente ans (cf. *E.T.* de mars 1971, p. 120). « Les rituels, poursuit l'auteur américain, ont été le domaine de la Maçonnerie qui a connu le plus de changements » ; et il admet d'ailleurs que, dès sa transformation spéculative, l'Ordre connut des « innovations défendues, auxquelles nous pouvons attribuer le déclin régulier » de l'institution maçonnique. Cependant, la mention (faite dans le serment) des châtiments corporels, qui remonte à l'époque opérative, fut conservée en 1717, et l'on peut penser « que ceux qui les ont maintenus dans le rituel à cette époque-là savaient ce qu'ils faisaient ». L'auteur raconte, avec des détails curieux et des appréciations qui ne font aucune concession aux préjugés modernes, la campagne menée dans la Maçonnerie anglaise pour faire abolir toute allusion aux pénalités corporelles. Au point de départ de cette campagne, nous trouvons des influences « exotériques », tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Ordre. La lutte fut assez vive entre partisans et adversaires de l'innovation rituélique, et finalement la Grande Loge Unie laissa chacun de ses ateliers libre d'agir sur ce point à sa convenance.

L'ouvrage antimaçonnique qui, en 1950, avait provoqué toute cette agitation s'intitulait *Darkness Visible* (littéralement : « L'obscurité visible »). Dans une note signée « R.D. », on propose de traduire cette expression par : « Perception des ténèbres ». Cela nous paraît très juste, et l'auteur de la note attire l'attention sur cette formule remarquable, empruntée aux rituels anglais du 3e degré.

— Le deuxième article sur lequel nous voudrions attirer l'attention est constitué par le commencement d'une étude de M. Jean Tourniac, intitulé « Le monde des rites ». Dans un avis liminaire, la revue précise que cette étude est la reproduction d'une conférence donnée en Loge par l'auteur, qui a entendu, selon ses propres termes, « présenter un abrégé très sommaire et très approximatif de la doctrine énoncée par René Guénon » tout au long d'une œuvre à laquelle il dit « avoir emprunté nombre de définitions » — et aussi, ajouterons-nous, l'essentiel de ses conceptions. Et la revue rappelle que, d'après Jean Tourniac, la Maçonnerie sans les rites ne serait guère qu'un « scoutisme pour adultes » et que, d'autre part, « ce serait une erreur majeure et irrémédiable de prendre l'initiation pour une sorte de doctorat maçonnique ».

Venons-en à l'article lui-même. Le sujet traité par l'auteur est très vaste, et l'on pourrait craindre qu'un grand nombre d'allusions soient demeurées inaperçues de la grande masse des auditeurs. En revanche, à la lecture ces allusions reprennent toute leur vigueur et leur importance. Nous reproduirons ici certaines des remarques de M. Tourniac, souvent exprimées sous une forme elliptique très heureuse. « Le rite conçu comme geste sacré n'est autre finalement que la Maçonnerie elle-même, comme le veut d'ailleurs l'étymologie du mot *rita* (qui signifie en sanscrit : Ordre) ». Tous ceux qui participent à ce rite « sont liés ainsi entre eux, selon les vieilles formules, par un mystère qui est l'Ordre lui-même ». Et l'auteur rappelle l'une de ces formules : « Y a-t-il quelque chose entre vous et moi ? » [ou encore : « Quel est le lien qui nous unit ? »], question qui a pour réponse : « Un secret », secret qui est dit ensuite être « la Franc-Maçonnerie ». Le rite est un « câble de transmission » (*cable tow*) d'une « influence spirituelle ».

L'auteur insiste à juste titre sur les caractères propres à l'initiation qui, dit-il, loin de se référer « à quelque construction nébuleuse, repose au contraire sur des techniques rigoureuses ». L'initiation se distingue donc essentiellement « du mysticisme, peu soucieux de telles exigences techniques ». L'initiation maçonnique des grades bleus présente même « un caractère a-religieux et a-sentimental qui lui confère un aspect scientifique ». Il s'agit en réalité « d'une sorte de mathématique appliquée à l'ordre spirituel ».

Tout cela est excellent, d'autant plus que l'auteur précise bien que le caractère « a-religieux » de cette initiation ne la met nullement en opposition avec une religion ou une tradition quelconque. Et il faut dire aussi que son caractère « a-sentimental » ne l'empêche pas d'utiliser abondamment, et parfois même avec prédilection, le symbolisme des sentiments humains et tout particulièrement celui de l'amour. Certaines allusions à la « Tradition Une et Invariable, justifiant toutes les traditions ou religions qui en découlent » montrent bien le fruit que l'auteur a su tirer de la méditation de ce qu'il appelle lui-même « l'œuvre magistrale de René Guénon ».

— Cet article de M. Jean Tourniac se continue dans le numéro suivant (octobre), et ici nous devons avouer que nous sommes un peu « déroutés » par trop de richesses. Nous ne pouvons que signaler les principaux thèmes abordés par l'auteur. Il insiste à nouveau sur la distinction entre le mysticisme (caractérisé par la passivité du sujet) et la voie initiatique « faite de discipline et d'ascèse rituelles », qui « relève de la connaissance symbolique » et « tend vers l'unité avec le Principe recteur de l'Univers ». Le but de cette initiation, « de plus en plus clairement appréhendé » à mesure qu'on progresse, n'est pas différent de « ce Royaume évangélique de totale li-

berté, affranchi de toutes les conditions limitatives, fût-ce même de descriptions paradisiaques formelles et emprisonnantes ». Ici, croyons-nous, l'auteur a dû penser à l'Alighieri qui, en « montant vers les étoiles », se retourne vers le Paradis terrestre et à la tentation de le précipiter, avec toute la montagne du Purgatoire, dans les Enfers.

Le but dernier de l'initiation, qui est « l'Etre, ne se possède pas, il est, et ne peut être participé que par une naissance en lui, c'est-à-dire une co-naissance ; aucune explication discursive ne peut la faire assentir ». Au-delà de l'Etre d'ailleurs, il y a le Principe de l'Etre, c'est-à-dire le zéro métaphysique, « Nuit contenant le jour, ou silence portant le son ». Ici encore, il est à craindre que ces doctrines essentielles, pourtant correctement formulées, n'aient été qu'imparfaitement saisies par un certain nombre d'auditeurs.

Dans une partie intitulée « Rites et Symboles », l'auteur rappelle que les symboles sont « des éléments rituels d'origine non-humaine ». Il insiste en particulier sur le rôle capital joué par le nombre dans les symboles et les rites, et rappelle à ce propos l'injonction connue : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». En conséquence, « le rite, qu'il soit sonore ou plastique, est toujours lié à la perpétuation d'un rythme, c'est-à-dire d'un nombre mis en action ». La parole biblique : « Dieu a tout disposé en nombres, poids et mesures » est rappelée et mise en parallèle avec les trois piliers du Temple (Sagesse, Force et Beauté) et aussi, bien entendu, avec la croissance du Christ « en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes ».

Après diverses remarques sur « la consanguinité entre le symbole, le rite et le nombre », l'auteur aborde quelques points particuliers. Par exemple, il compare « l'intégrale, qui permet en mathématiques de faire le saut d'un ordre à l'autre » à « la vibration rituelle qui, elle aussi, fait le saut du temporel à l'éternel ». Citons encore le passage suivant : « Le rythme et le nombre sont en réalité la substance énergétique des rites ».

Cette étude (nous rappelons qu'il s'agit d'une conférence) n'est d'ailleurs pas terminée. Il sera intéressant de voir si l'auteur a repris certains points pour les expliciter. Parmi ceux qui mériteraient quelque développement, il faut sans doute donner la préférence au suivant : « L'Esprit et la Vie empruntent la forme rythmée d'une spire, comme celle qui marque la chevelure à l'extrémité cranienne de l'artère coronale spirituelle, comme celle de l'ombilic ». Ici, l'auteur a dû certainement penser au manuscrit opératif *Dumfries n° 4*, qui est peut-être le plus important de tous les *Old Charges* découverts jusqu'à nos jours. L'allusion qu'on y trouve à « tous les secrets » est à elle seule une éclatante confirmation des thèses maçonniques de Guénon.

— Nous signalerons enfin, dans ce numéro, quelques remarques de « Tétraktys » sur la « proportion dorée », — et aussi une étude sur les rapports (ou plutôt l'absence de rapports) entre les Grandes Loges des Etats-Unis d'Amérique, qui ne confèrent l'initiation qu'aux blancs, et la *Prince Hall Masonry*, organisation régulière mais non « reconnue », qui confère l'initiation aux noirs.

Denys ROMAN

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1972